ہدایہ

از کتاب الطہارات
تا
باب شروط الصلوٰۃ التی تتقدمہا

تصنیف

شیخ الاسلام برہان الدین **ابو الحسن علی ابن ابی بکر** فرغانی مرغینانی

مترجم وشارح

مفتی عبد الحلیم قاسمی بستوی معین مفتی دار العلوم دیوبند

تسہیل عنوانات وتخریج

مولانا صہیب اشفاق صاحب

مکتبہ رحمانیہ
اقرأ سنٹر، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور
فون: 042-37224228-37221395

احسن الہدایہ
جلد ۱

ترجمہ و شرح اردو

ہدایہ

فقیہٌ واحدٌ اشدُّ علی الشیطٰنِ مِن الفِ عابِدٍ

احسن الہدایہ

ترجمہ و شرح اردو

ہدایہ

جلد اول

از کتاب الطہارات تا باب شروط الصلوٰۃ التی تتقدمہا

تصنیف

شیخ الاسلام برہان الدین ابو الحسن علی ابن ابی بکر فرغانی مرغینانی

مترجم و شارح

مفتی عبد الحلیم قاسمی بستوی معین مفتی دار العلوم دیوبند

تسہیل عنوانات و تخریج

مولانا صہیب اشفاق صاحب

مکتبہ رحمانیہ

MAKTABA-E-REHMANIA

اقرأ سنٹر، غزنی سٹریٹ، اردو بازار لاہور

فون: 042-37224228-37355743

نام کتاب: .... احسن الہدایہ (جلد اول)

مصنف: .... شیخ الاسلام برہان الدین ابوالحسن علی ابن ابی بکر فرغانی مرغینانی

ناشر: .... مکتبۂ رحمانیہ

مطبع: .... لٹل سٹار پرنٹرز لاہور

استدعا

اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے انسانی طاقت اور بساط کے مطابق کتابت' طباعت' تصحیح اور جلد سازی میں پوری پوری احتیاط کی گئی ہے۔

بشری تقاضے سے اگر کوئی غلطی نظر آئے یا صفحات درست نہ ہوں تو ازراہ کرم مطلع فرما دیں۔ ان شاء اللہ ازالہ کیا جائے گا۔ نشاندہی کے لیے ہم بے حد شکر گزار ہوں گے۔ (ادارہ)

فہرست مضامین

كتاب الطهارات

یہ کتاب احکام طہارت کے بیان میں ہے ۶۹

انتساب

احقر **أحسن الهداية** کی یہ جلد اوراس کے بعد آنے والی تمام جلدوں کو من یر د اللّٰه به خیر اً یفقهه في الدین کے مصداق کامل، فقہ وفتاویٰ کے سب سے عظیم حامل، تدوین فقہ کے بانی، امام ربانی، محسن امتِ محمدیہ، قائد ملتِ حنفیہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ نوراللہ مرقدہ کے نام نامی اسم گرامی کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کرر ہا ہے اوراس موقع پرزبان حال سے یہ کہہ رہا ہے، کہ

شنیدم کہ درروز اُمید وبیم بداں رابہ نیکاں بہ بخشد کریم

عبدالحلیم قاسمی بستوی

تقریظ

محدث کبیر حضرت مولانا **عبدالحق** صاحب اعظمی

شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

الحمد للّٰہ علی افضالہٖ و الصلوٰۃ علی نبیہٖ و آلہ. اما بعد!

ہدایہ مولفہ ابوالحسن علی مرغینانی فقہ حنفی کی وہ لاجواب و مایہ ناز کتاب ہے، جس کی نظیر دنیا کے علم وفن کا کوئی فرد نہ پیش کر سکا، اس کی سہل ممتنع عبارتوں سے عجیب وغریب دماغی ورزش ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے پڑھنے اور پڑھانے والوں کے اندر خود سوچنے اور دوسروں کے کلام کو سمجھنے کی استعداد اور مہارت تامہ پیدا ہو جاتی ہے، اسی وجہ سے یہ کتاب درس نظامی سے فراغت کے لیے موقوف علیہ کی حیثیت رکھتی ہے، اس کتاب کی افادیت کی وجہ سے علمائے محققین کی ایک بڑی جماعت نے اس کی شروح و حواشی اور تخریج احادیث کی طرف خصوصی توجہ دی اور انہوں نے اس سلسلے میں سینکڑوں کتابیں تالیف فرمائی ہیں، لیکن ان میں اکثر کتابیں اور شروحات عربی میں ہیں اور طویل ہیں، جن سے طلبہ اپنی سہولت پسندی اور توانی وتکاسل کی وجہ سے بھرپور فائدہ نہیں حاصل کر پاتے، طلبہ کی اسی ضرورت کے پیش نظر دارالعلوم دیوبند کے ایک ذی استعداد ہونہار فاضل عزیز مکرم جناب مولانا مفتی **عبدالحلیم** قاسمی بستوی سلمہٗ معین مفتی دارالعلوم دیوبند نے اس کتاب کی شرح وتفصیل کا بیڑا اٹھایا ہے اور احسن الہدایہ کے نام سے اس کی توضیح وتشریح کر رہے ہیں۔

راقم الحروف نے عدیم الفرصتی کے باعث احسن الہدایہ پر طائرانہ نظر ڈالی اور اندازہ یہ ہوا کہ عزیز موصوف کی یہ محنت قابل قدر اور لائق تحسین ہے، موصوف نے اس شرح میں عبارت کا ترجمہ اور عام فہم سلیس اردو زبان میں اس کی تشریح کر کے اہل علم پر ایک احسان کر دیا ہے۔ اور عربی شروحات سے بھرپور استفادہ کر کے اس کتاب کو کما حقہ حل کر دیا ہے، جو طلبہ اور مدرسین کے لیے یکساں مفید ہے۔

راقم دعاء کرتا ہے کہ اللہ جل شانہ اس شرح کو قبولیت سے نوازیں اور عزیز شارح کو اس کا بہتر اجر عنایت فرمائیں۔ اور دیگر دینی امور کے لیے ہمیشہ انھیں سرگرم عمل رکھیں۔ (آمین)

عبد الحق اعظمی

خادم الحدیث دارالعلوم دیوبند

۲۴ر جمادی الاولیٰ ۱۴۲۵ھ

رائے عالی

بحر العلوم حضرت مولانا **نعمت اللہ** صاحب معروفی

استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

الحمدللّٰہ رب العالمین والصلاۃ والسّلام علی رسولہ الکریم وعلی الہ وصحبہ أجمعین . اما بعد!

عزیزم مولوی **عبدالحلیم** بستوی معین مفتی دار العلوم دیوبند "**احسن الھدایہ**" کے نام سے فقہ حنفی کی مشہور ومعروف کتاب **ھدایہ** کی تشریح وتوضیح کر رہے ہیں، اور سردست ہدایہ اُولین کی دو جلدیں مرتب کر کے قارئین کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں۔

یہ کتاب ترجمے اور مطلب کے اعتبار سے حل کتاب (ہدایہ) کے لیے الحمد للہ خوب اور بہتر ہے، زمانۂ طالب علمی ہی میں اس طرح کا ذوق وشوق خوش آئند مستقبل کی غمازی کرتا ہے، موصوف سے گذارش ہے کہ وہ برابر محنت کرتے رہیں، تاکہ آئندہ آنے والی کتابیں اس سے بہتر اور خوب سے خوب تر ہوں۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ عزیز شارح کی عمر میں برکت عطا فرمائے اور اس کتاب سے اہل علم کو نفع پہنچائے۔

وما ذلك على اللّٰه بعزيز

والسلام

نعمت اللہ غفرلہ

خادم التدریس دار العلوم دیوبند

صدائے شارح

خداوند قدوس کا یہ ازلی دستور ہے کہ ابتدائے آفرینش ہی سے ہر قوم و ملت میں کچھ ایسے چیدہ اور چنیدہ افراد مبعوث کرتے رہے ہیں جو علم و عمل میں اَعلیٰ، زہد و تقوے میں نمایاں، محنت و مجاہدے میں سرفہرست، توکل و استغناء میں ضرب المثل اور زندگی کے ہر شعبے میں قابل تقلید اور نمونۂ عمل تھے۔ انھی پاک باز نفوس کو ہم اور آپ حضرات انبیاء و رسل کے نام سے جانتے اور یاد کرتے ہیں، یہ انبیائے کرام ہم مشن اور ہم کار تھے اور سب کے سب کلمۂ توحید کے داعی اور صدائے حق کے علم بردار تھے، اور ابوالبشر سیدنا حضرت آدم علیہ السلام کی ذات اقدس سے شروع ہونے والا یہ بابرکت سلسلہ خیر البشر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر آ کر منتہی ہوگیا۔

تاریخ بتاتی ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت سے نزول مسائل کا آغاز ہوا اور انھی کی قوم کو سب سے پہلے مسائل و احکام کا مکلف بنایا گیا۔ اور جس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سلسلۂ انبیائے و رسل کے خاتم ہیں، اسی طرح آپ کی امت تمام احکام و مسائل اور ہر طرح کی تکلیفات و واجبات کی خاتم ہے۔ اللہ رب العزت نے اس امت پر دین و شریعت کو منتہی فرما کر قیام قیامت تک نزول وحی کے دروازے کو مقفل اور سیل بند کردیا۔

بعثت کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کی تطہیر و تزکیے کا جو سلسلہ شروع فرمایا وہ تاحیات جاری و ساری رہا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس درجہ انہماک اور احساس ذمے داری کے ساتھ اپنے فرائض انجام دیتے رہے کہ قرآن کریم نے آپ کی محنت و جاں فشانی، ہم دردی و مہربانی اور اصلاح امت کے حوالے سے آپ کی تڑپ اور لگن کو حرص سے تعبیر کیا ہے، ارشاد ربانی ہے: **حریص علیکم بالمؤمنین رؤف الرحیم**۔

تاریخ شاہد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کی نوک پلک سنوارنے اور انھیں راہ راست پر لانے میں اپنی پوری طاقت و توانائی صرف کردی، اور احسان پر احسان یہ فرمایا کہ اس دنیائے آب و گل سے رخت سفر باندھتے باندھتے "**ترکت فیکم أمرین لن تضلوا ما تمسکتم بهما کتاب اللّٰه و سنة رسوله**" کے اعلان سے اپنے بعد آنے والے مسلمانوں کی رشد و ہدایت اور ان کی فوز و فلاح کی خاطر دو ایسے چراغ جلا دیے جو عہد نبوی سے لے کر آج تک کسی رنگ و روغن کے بغیر روشن ہیں اور پوری دنیا کو اپنی ضیاء پاش کرنوں سے منور کر رہے ہیں، اور ان شاء اللہ تا قیامت یہ اسلامی چراغ پوری آب و تاب کے ساتھ روشن اور رواں رہیں گے۔ اور طالبین ہدایت اور تشنگان علم و معرفت ان سے فیض یاب اور سیراب ہوتے رہیں گے۔ ؎

نور خدا ہے کفر کی حرکت پہ خندہ زن
پھونکوں سے یہ چراغ بجھایا نہ جائے گا

یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اخلاص وللہیت ہی کا اثر تھا کہ آپ کے بعد بھی آپ کا مشن زندہ اور پائندہ ہے اور آپ کے بعد آپ کے رفقائے کاروں اور جاں نثاروں نے پوری مستعدی اور بیدار مغزی کے ساتھ مشن محمدی کی کمان سنبھالی اور دنیا کے کونے کونے میں اسے عام اور تام کر دیا۔

دورِ صحابہ ہی میں یہ نظام نبوت، فکر ونظر سے پرواز کر کے عملی زندگی میں گردش کرنے لگا تھا اور نہایت مختصر سی مدت میں ہر حرکت وسکون میں یہ نظام مؤثر اور کارفرما ہو چکا تھا۔ ہر چند کہ آفتاب رسالت سرسبز گنبد کی نذر ہو گیا تھا، مگر اس کی انقلابی شدت اور روحانی حرارت سے لوگوں کے قلوب بدستور معمور تھے اور ہر کوئی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لگائے ہوئے ایمان کے شجر طوبیٰ کی آب یاری و آب پاشی میں لگا ہوا تھا۔

اس کے بعد حالات میں زبردست تبدیلی آئی، دنیا میں انقلابات وتغیرات رونما ہوئے، انسان کی ضرورتیں بھی بڑھتی اور پھیلتی چلی گئیں، نت نئے مسائل نے آنکھیں کھولیں اور انسانوں کو اپنی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کر دیا، اور وقت سختی سے یہ مطالبہ کرنے لگا کہ کتاب وسنت کی تعلیمات ایک نئے انداز سے مرتب ہوں، اور اس بات کا خاص خیال رکھا جائے کہ کتاب وسنت کے ساتھ ساتھ حضرات صحابہ کے اقوال وافعال بھی پیش نظر رہیں اور پھر ایک ایسے جامع ''نظام حیات'' کی ترتیب دی جائے جو زندگی کے تمام گوشوں اور پہلوؤں کو شامل اور جملہ شعبہ ہائے موت وحیات پر مشتمل ہو؛ تا کہ بعد میں آنے والی نسلیں تلاش وتتبع کے بغیر کتاب وسنت کی روشنی میں نہایت آسانی سے اپنی زندگی کا سفر طے کر سکیں۔

چناں چہ تمام علوم وفنون میں کامل دست گاہ رکھنے والی ائمہ مجتہدین کی ایک جماعت نے سب سے پہلے اس ضرورت کو محسوس کیا اور فقیہ الامت، امام الائمہ حضرت امام **ابوحنیفه** نور الله مرقده کی قیادت وسیادت میں اس ضرورت کو عملی جامہ پہنانے کی تحریک شروع ہوگئ، اور عالم اسلام کے نامور اور بالغ نظر فقہاء ومحدثین کی ایک ٹیم نے مل بیٹھ کر اسلامی نظام کی دفعات تیار کیں اور اصول وفروع کا نقشہ اور خاکہ تیار کر کے اسے حضرات فقہاء کی پارلیمنٹ میں پیش کیا، جو بھاری اکثریت سے کام یاب ہو گیا۔

فقہائے متقدمین کی تیار کردہ سابقہ دفعات ہی کے طرز وطریقے پر ۵۹۳ھ کے نامور فقیہ اور ممتاز صاحب قلم شیخ الاسلام حضرت علامہ برہان الدین علی بن ابوبکر مرغینانی رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ میں ایک انتہائی مفصل اور مبسوط ذخیرے کا اضافہ کیا، جسے عالم اسلام میں قدر ومنزلت کی نگاہ سے دیکھا گیا، اور بیشتر اہل مدارس نے آگے بڑھ کر اسے اپنایا اور اپنے نصاب ہائے تعلیم کا لازمی جز قرار دے دیا۔

ہر چند کہ یہ کتاب (هدایه) هدایة المبتدی نامی ایک دوسری فقہی کتاب کی تشریح وتوضیح میں لکھی گئ، مگر اپنی اہمیت وافادیت، جامعیت وہمہ گیریت اور اپنے دقائق ولطائف کے سبب بذات خود ایک مستقل کتاب کی شکل اختیار کر گئی۔

ہدایہ کی مقبولیت ومحبوبیت کا عالم یہ ہے کہ عالم عربی کے مشہور ومعروف مصنفین اور ممتاز قلم کاروں نے اس کی تشریح وتوضیح سے خاصی دل چسپی لی اور کئ حضرات نے اپنی بساط علمی اور شارحانہ ذوق کے مطابق اس کتاب کو سمجھنے اور سمجھانے کی کام [illegible]

محنت کی، اور اپنی محنت ولگن، دیدہ ریزیؑ و بالغ نظری اور حل مسائل کے حوالے سے اپنے انتظام و اہتمام کی بدولت اہل علم سے خراج تحسین بھی حاصل کی۔

لیکن چوں کہ بلاد عجم کی شناخت اور یہاں کی ترجمانی کا سارا مدار اُردو زبان پر منحصر اور موقوف ہے، دارالعلوم دیو بند اور اس طرز پر چلنے والے دیگر عربی مدارس میں بھی اردو زبان ہی کے ذریعے پڑھنے اور پڑھانے کا فریضہ انجام دیا جاتا ہے، اس لیے عرصے سے ہدایہ کی ایک ایسی شرح کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی، جو علمائے متقدمین کی تحریرات وشروحات کا خلاصہ ہو اور ہدایہ کے جملہ مسائل کو اردو کے ادبی پیرایۂ بیان میں اچھی طرح ڈھالنے والی ہو۔

زیر نظر کتاب (احسن الہدایہ) اسی سلسلے کی جانب ایک پیش رفت ہے، جو دارالکتاب دیو بند کے مالک جناب مولانا ندیم الواجدی صاحب کی فرمائش، بل کہ ان کے اصرار پر انھی کے نظم و انتظام سے منظر عام پر آرہی ہے۔

اس سلسلے کی اس سے پہلے دو جلدیں منظر عام پر آچکی ہیں جن میں سے پہلی **"کتاب البیوع"** سے متعلق ہے اور دوسری **"کتاب الشفعة"** سے متعلق ہے۔ الحمد للہ قارئین نے ان دونوں جلدوں کو بنظر استحسان دیکھا اور بقیہ جلدوں کی ترتیب وتکمیل کے لیے پیہم فرمائش کرتے رہے، چناں چہ ان کی فرمائش کو سامنے رکھ کر احسن الہدایہ کی پہلی اور چوتھی جلد پیش کی جارہی ہے۔ اُمید ہے کہ سابقہ جلدوں کی طرح یہ جلدیں بھی قارئین کو پسند خاطر محسوس ہوگی اور ان کی علمی تشنگی بجھانے کا سامان فراہم کریگی۔

اس کے علاوہ بقیہ جلدوں کی ترتیب وتسوید کا کام بھی جاری ہے اور وہ جلدیں بھی بہت جلد منظر عام پر آرہی ہیں۔

راقم الحروف اس موقعہ پر ان تمام حضرات کا تہہ دل سے ممنون کرم ہے جنھوں نے اس کتاب کی ترتیب وتشریح میں کسی بھی طرح کا تعاون کیا، بالخصوص استاذ محترم حضرت مولانا عبدالحق صاحب زیدمجدہم شیخ الحدیث دارالعلوم دیو بند، اور حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب معروفی استاذ حدیث دارالعلوم دیو بند کا کہ ان حضرات نے تعلیم وتدریس کی مصروفیت اور کثرت مشاغل کے باوجود احقر کی درخواست کو شرفِ قبولیت سے نوازا اور اپنی گراں قدر تقریظات سے اس کتاب کی اہمیت و افادیت کو دوبالا فرمادیا۔

ساتھ ہی ساتھ ان تمام احباب کی خدمات میں بھی ہدیۂ تشکر وامتنان پیش کررہا ہے جو کسی بھی طرح سے ان جلدوں کے منظر عام پر آنے میں معاون بنے ہیں، جن میں برادر مکرم جناب حافظ ایاز احمد مہاراشٹری (آپریٹر یاسر ندیم کمپیوٹر دیو بند) مولوی محمد ہارون مہاراشٹری، مولوی محمد مسعود مہاراشٹری اور مولوی حبیب احمد مہاراشٹری وغیرہم قابل ذکر اور لائق صد شکر ہیں کہ اوّل الذکر نے کمپیوٹر کی کتابت اور تزئین وترقیم کے تمام مراحل بعجلت ممکنہ میں انجام دے دیا، جب کہ مؤخر الذکر احباب نے تحریر وکتابت کے علاوہ احقر کو تمام مصروفیات سے مستغنی اور بے نیاز کردیا۔ اللہ پاک ان احباب کو اپنی شایانِ شان جزائے خیر عطا فرمائے۔

اللہ پاک ان حضرات کی عمر میں برکت عطا فرمائے اور امت مسلمہ تا دیران سے مستفید ہوتی رہے۔

جملہ قارئین سے درخواست ہے کہ اس کتاب کی تشریح وتوضیح میں نہایت عرق ریزی سے کام لیا گیا ہے اور اکثر مسائل کو فقہی قواعد وضوابط سے مدلل اور مزین کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس لیے اگر آپ کو اس کتاب سے کوئی فائدہ محسوس ہو، تو برائے کرم ناچیز شارح، اس کے اساتذہ و والدین اور اس کے جملہ متعلقین ومحبین کے لیے دعائے خیر فرمائیں۔ ساتھ ہی ساتھ اگر کوئی

خامی اور کمی محسوس ہو تو اس کی بھی نشان دہی کریں، تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی تصحیح کی جاسکے۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمِ، وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَابُ الرَّحِيْمِ،
وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى خَيْرِ خَلْقِهٖ مُحَمَّدٍ وَاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ أَجْمَعِيْنَ

کہہ رہا ہے سر بسجدہ کر کے طالب اے خدا
طالبین دین کی خاطر اسے نافع بنا

عمر میں برکت دے میری اور ہمت کر عطا
دین اور اسلام کی خدمت کرے احقر سدا

عبدالحلیم قاسمی بستوی
سابق معین مفتی دارالعلوم دیوبند

عرض محقق

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

الحمدللّٰہ و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفی، امابعد!

یوں تو علوم اسلامیہ دینیہ سب کے سب بنی نوع انسانی کے لیے انتہائی مفید اور ضروری ہیں۔ لیکن علم فقہ ان میں ایک نمایاں حیثیت کا حامل ہے۔ اس نمایاں حیثیت کی وجہ یہ ہے کہ معاشرۂ انسانی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جو علم فقہ کے موضوع بحث سے خارج ہو۔ ذاتی وانفرادی صفائی اور پاکیزگی سے لے کر قومی اور بین الاقوامی سیاست تک ہر ایک جزو زندگی فقہی جزئیات کے ذخیرے میں شامل ہے۔

اس بات میں کوئی دورائی نہیں کہ فقہی ذخائر کی یہ زرخیزی اور ہمہ جہتی صرف اور صرف حضرات فقہائے کرام علیہم الرحمۃ والرضوان کی قابل قدر کوششوں کا نتیجہ ہے۔ ہر دور میں اللہ تعالی نے اس معزز علم کی خدمت کے لیے ایسے رجالِ کار کو پیدا فرمایا جنھوں نے بساط بھر مساعی کے ذریعے اس علم میں تدوینی وتصنیفی خدمات سرانجام دیں۔

فقہائے امت کی اسی محترم ومکرم فہرست میں صاحب ہدایہ شیخ الاسلام علامہ برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی رحمۃ اللہ علیہ کا اسم گرامی بھی شامل ہے۔ علامہ موصوف کی یہ تصنیف حنفی فقہ کے مآخذ میں ایک اہم اور مستند مقام رکھتی ہے۔ علامہ موصوف کی جلالت علمی اور اسلوب بیان کی خاص نوعیت کی وجہ سے کتاب میں ایک حسن پیدا ہوگیا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ کلام میں کسی قدر دقّت اور خفا بھی آ گیا۔ علمی کتابوں میں ایسا ہونا کوئی نئی چیز یا خدانخواستہ بری چیز نہیں ہے۔ چنانچہ ''ہدایہ'' کے کلام کو مزید واضح کرنے، اس کے مسائل کی تحقیق وتنقیح کرنے کا خیال بھی علمائے اُمت کے ذہنوں میں بظاہر اس کی تصنیف کے وقت ہی جڑ پکڑ چکا تھا۔ چنانچہ ہدایہ کی سب سے مشہور اور معیاری شروحات اس کے ذی قدر وشان مصنف کی وفات سے متصل دوصدیوں میں ہی لکھی جا چکی ہیں۔ مثلاً ''ہدایہ'' کی سب سے اہم اور رجحان ساز شرح ''فتح القدیر'' (علامہ کمال ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ) صاحب ہدایہ کے انتقال کے بعد کی پہلی صدی میں لکھی جا چکی تھی۔ اسی طرح علامہ بابرتی (م ۷۸۶ ہجری) کی عنایہ اور علامہ عینی (م ۸۵۵) کی بنایہ کا معاملہ ہے۔

برصغیر پاک و ہند کے علمائے اسلام نے جہاں عالمی اسلامی علمی دنیا کو اپنے فیوض و برکات سے مستفید فرمایا ہے وہاں اپنے ہم وطنوں کی مذہبی ضروریات کو بھی فراموش نہیں کیا۔ چنانچہ مقامی زبانوں میں علمی اور دینی تصنیفات وتالیفات کی تاریخ اتنی ہی پرانی ہے جتنی کہ ان زبانوں میں خود تصنیف و تالیف کی۔ چنانچہ فتاویٰ کے ضخیم ذخیروں کے ساتھ ساتھ ترجمہ، تفسیر، سیرت و حدیث، عقائد، فقہ اور معاملات وغیرہ پر بھی کثیر تعداد میں مقامی زبانوں میں تصنیفات موجود ہیں۔ اس سلسلے میں شاہ رفیع الدین اور شاہ اسمٰعیل شہید سے لے کر شیخ الہند مولانا محمود الحسن، مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی، مولانا سید محمد میاں، حضرت مولانا اشرف علی

تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات بطور خاص قابل ذکر ہیں۔

تقسیم ہند کے بعد اسلامی مملکت میں نفاذ اسلام کی اکلوتی سرکاری کوشش کے دنوں میں تو یہ عمل اپنی پوری رفتار کے ساتھ رواں دواں تھا۔ چنانچہ فقہ حنفی کی امہات کتب مثلاً ہدایہ، بدائع صنائع وغیرہ کے تراجم اور طبع زاد تصانیف بھی سامنے آئیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں جناب ڈاکٹر محمود احمد غازی، جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف، جناب ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب اور خاص طور پر مولانا سید عبدالمتین ہاشمی مرحوم اور ان کی تربیت یافتہ جماعت، جناب حافظ سعد اللہ اور حافظ عبدالحفیظ صاحب وغیرہ کی جہود قابل ذکر ہیں۔
شکر اللّٰہ مساعیهم و رضی عنهم و تقلیل عنهم اعمالهم۔

زیر مطالعہ کتاب بھی دراصل مقامی ضروریات کو مدنظر رکھ کر تحریر کی گئی ہے۔ فاضل مصنف کو دارالعلوم دیو بند میں بحیثیت معین مفتی اور مدرس کے خدمات سرانجام دینے کا شرف حاصل ہے۔ تفہیم اور تدریس کا ملکہ حیران کن حد تک حاصل ہے۔ سوچتا ہوں کہ اگر دوران تعلم ہمیں احسن الہدایہ میسر ہوتی تو شاید ہدایہ کا کوئی مقام بھی تشنہ نہ رہتا۔

میری تحقیق کا منہج اور بے مایہ خدمات

محض اللہ تبارک وتعالیٰ کی توفیق، اپنے عظیم اور مشفق اساتذہ اور والدین کی دعاؤں کی بدولت اس خاکسار کو زیر مطالعہ کتاب میں جو چند خدمات سرانجام دینے کا شرف حاصل ہوا وہ درج ذیل ہیں:

① تخریج احادیث وآیات:

متن ہدایہ موجود تمام قولی فعلی اور تقریری احادیث مبارکہ کی حدیث کی امہات الکتب سے تخریج کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں حوالہ دینے کے لیے جدید تحقیقی دنیا میں مروج اصولوں کی پیروی کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ کی کامل نصرت اور کچھ عزیز دوستوں کی رہنمائی کی بدولت ایک سے زائد احادیث مبارکہ کی تخریج میں یہ واقعہ پیش آیا کہ علامہ زیلعی اور علامہ ابن حجر رحمہما اللہ جیسے فحول اور جہابذہ ''لم اجدہ'' اور ''غریب جداً'' کہہ کر آگے بڑھ گئے لیکن خاکسار اس حدیث کی تخریج میں کامیاب ہوگیا۔ ولا فخر۔

② تصحیح متن:

متن کی تصحیح میں اخراج، تخریج اور مراجعت کے لیے ایک سے زائد نسخوں سے رجوع کیا گیا۔ جن میں دارالکتب العلمیہ بیروت سے شیخ ابومحروش عمرو بن محروش کی تحقیق سے چھپنے والا عنایہ کا نسخہ، مکتبہ دارالباز مکہ مکرمہ کا مطبوعہ فتح القدیر کا وہ نسخہ جس پر شیخ عبدالرزاق غالب المہدی نے داد تحقیق دی ہے۔ اور عباس بن الباز، مکۃ المکرمہ سے شیخ احمد شمس الدین کی تعلیقات کے ساتھ چھپنے والا نصب الرایہ کا نسخہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

③ اعراب کی تشکیل:

متن ہدایہ پر اعراب لگانے کا کام جو کہ توقعات کے برخلاف سب سے زیادہ طویل اور سب سے مشکل ثابت ہوا۔

④ وضع عناوین:

عبارت کے مختلف حل طلب ٹکڑوں کی تشریح سے پہلے اس ٹکڑے میں موجود مسئلے کے عنوان کا ذکر۔

⑤ حل لغت:

متن ہدایہ میں موجود مشکل الفاظ کے معانی کو''اللغات'' کے عنوان کے تحت بیان۔

⑥ محاورات میں تبدیلی وغیرہ:

چند ایک مقامات پر محاورے میں بھی تبدیلی کرنا پڑی۔ مثلاً فاضل شارح نے کتاب الطہارۃ میں کئی جگہ ''دھولے'' کو ''دھل لے'' لکھا تھا۔ یہ ان کا مقامی اور علاقائی روزمرہ ہے جو سرحد کے اِس طرف کے اُردو دانوں کے لیے یکسر اجنبی ہے۔ لہٰذا اس کو مقدم الذکر کے مطابق کر دیا ہے۔

اظہارِ تشکر

اس سب تحقیقی خدمت کو سرانجام دینا میرے لیے ممکن نہ ہوتا اگر مجھے فاضل دوست جناب مولانا مفتی عبدالرحمٰن نذر، (متخصص فی الحدیث علامہ بنوری ٹاؤن، متخصص فی الفقہ دارالافتاء والتحقیق الہلال مسجد) فاضل دوست اور محقق مفتی جناب مفتی ضیاء الرحمٰن، عزیز دوست اور بھائی مولوی سید صبیح الحسن ہمدانی، مہربان دوست مولوی اللہ نواز کی ہمہ تن مدد، اپنے انتہائی عظیم اساتذہ کی توجہات اور اپنے والدین کی دعائیں ہمدست نہ ہوتیں۔

استدعاء

مذکورہ بالا سب کام ایک انسان ہی کے ہاتھوں سرانجام دیا گیا ہے۔ ایسا انسان جس کو اپنی لاعلمی اور جہالت کے علاوہ کسی بات کے علم کا اقرار نہیں ہے۔ لازمی امر ہے کہ آپ جیسے فاضل قارئین کو اس میں کچھ غلطیاں نظر آئیں۔ براہ کرام ان سے بندہ کو ضرور مطلع فرمائیں۔ بندہ ہمہ تن شکر گزار ہوگا۔

ما کان من حسن فمن اللّٰہ و من حسن الخط وما کان من عیب فمِنّی و من الشیطان

محمد صہیب اشفاق
فاضل مدرسہ نصرۃ العلوم، گوجرانوالہ
خریج افتاء و تخصص فی الفقہ الاسلامی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فقہ، اصحابِ فقہ، تدوین فقہ اور مشہور فقہاء کا مختصر تعارف

کسی بھی فن اور کسی بھی کتاب کو پڑھنے سے پہلے اس فن کے ضروری مباحث اور صاحب کتاب کے احوال وکوائف سے واقف ہونا انتہائی ضروری ہے، تاکہ فن اور صاحبِ فن کی قدر ومنزلت کے اعتبار سے اس فن کے سیکھنے اور اسے حاصل کرنے کا انتظام واہتمام ہو۔

ہدایہ فن فقہ کی وہ مایۂ ناز اور لاجواب کتاب ہے کہ اسلامی لائبریریاں کتابوں کی وسعت اور تصنیفات وتالیفات کی بے پناہ کثرت کے باوجود آج تک اس کتاب کی کوئی نظیر نہیں پیش کرسکیں، روز تالیف ہی سے اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کو وہ مقبولیت ومحبوبیت عطا فرمائی ہے جو اس فن میں لکھی جانے والی کسی دوسری کتاب کے حصے میں نہ آسکی، فقہ وہ اہم موضوع ہے جس کے متعلق خلاصہ وغیرہ میں یہاں تک لکھ دیا گیا ہے "تعلم الفقه أفضل من تعلّم معاني القرآن" اور کہنے والے نے کہا ہے

إذا ما اعتز ذو علمٍ بعلم فَعِلْمُ الْفِقْهِ أَوْلَى بِاعْتِزَازٍ
فَكَمْ طِيْبٍ يَفُوْحُ وَلَا كَمِسْكٍ وَكَمْ طَيْرٍ يَطِيْرُ وَلَا كَبَازِي

یعنی اگر کوئی علم صاحب علم کے لیے ذریعہ صاحب افتخار ہوسکتا ہے، تو علم فقہ اس کا سب سے بہترین ذریعہ ہے۔
اس لیے کہ بہت سی خوشبوئیں مہکتی ہیں، لیکن مشک کی طرح نہیں ہوتیں، اور بہت سے پرندے اُڑتے ہیں، لیکن باز کی طرح نہیں اُڑ سکتے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ کے فضائل بیان کرتے ہوئے یہ اشعار کہے

تَفَقَّهْ فَإِنَّ الْفِقْه أَفْضَلُ قَائِدٍ إِلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَأَعْدَلُ قَاصِدِ
وَكُنْ مُسْتَفِيْدًا كُلَّ يَوْمٍ زِيَادَةً مِنَ الْفِقْهِ وَاسْبَحْ فِي بُحُور الْفَوَائِدِ
فَإِنَّ فَقِيْهًا وَّاحِدًا مُتَوَرِّعًا أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدِ

اے مخاطب! تم فقہی علوم حاصل کرو، اس لیے کہ علم فقہ صلاح وتقوے کا بہترین رہبر ہے۔ اور سب سے زیادہ معتدل قائد ہے۔ اور فقہ کے چمن سے روزانہ خوشہ چینی کیا کرو، اور اس کے منفعت بخش سمندر میں غوطہ زنی کیا کرو۔ اس لیے کہ ایک تقویٰ شعار فقیہ ہزاروں عبادت گذار لوگوں کے مقابلے میں شیطان پر بھاری ہوتا ہے۔

فقہ کی انہی خصوصیات وامتیازات کے پیشِ نظر اس کی تعریف، غرض وغایت اور موضوع وغیرہ کا جاننا انتہائی لازمی اور

ضروری ہے۔

فقہ کی لغوی تعریف:

فقہ فَقُهَ فَقُهًا باب کرم سے اور فَقِهَ فَقْهًا باب سمع دونوں سے آتا ہے، فقہ جب باب سمع سے آئے تو اس کے معنی ہیں العلم بالشیئ کسی چیز کا جاننا، سمجھنا، اور جب باب کرم سے آئے تو اس کے معنی ہیں فقیہ ہونا، سمجھدار ہونا۔

فقہ کی اصطلاحی تعریف:

العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية یعنی احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو فقہ کہا جاتا ہے جو احکام کے تفصیلی دلائل کے ذریعہ حاصل کیا جائے۔

فقہ کا موضوع:

فعل المكلّف ثبوتاً او سلباً۔ یعنی حلال اور حرام ہونے کے اعتبار سے مکلّف کا فعل فقہ کا موضوع کہلاتا ہے۔

فقہ کی غرض وغایت:

الفوز بسعادة الدارين دنیا وآخرت میں خوش بختی حاصل کرنا، فقہ کی غرض وغایت ہے۔

علم فقہ کا مأخذ:

کتاب، سنت، اجماع اور قیاس علم فقہ کے مآخذ ہیں۔

علم فقہ کی تدوین

یوں تو نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں فقہ کا آغاز ہو چکا تھا، لوگ دینی مسائل ومشاکل نبی کریم ﷺ کی خدمت اقدس میں لا کر پیش کرتے تھے اور آپ ان کے مسائل کو قرآن وحدیث کی روشنی میں حل فرمایا کرتے تھے، یہ مسائل جس طرح عوام الناس کو پیش آتے تھے اسی طرح خواص بھی ان مسائل سے دوچار ہوتے تھے اور عام لوگوں کی طرح خواص بھی نبی کریم ﷺ مجلس مبارک میں زانوئے تلمذ تہہ کرتے تھے اور پیش آمدہ مسائل کے سلسلے میں آپ ﷺ سے قرآن وحدیث کا منشأ معلوم کرتے تھے، اور نبی کریم ﷺ کی موجودگی میں کسی شخص کو بھی اجتہاد یا قیاس سے مسائل معلوم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، البتہ حضرات صحابہ دورانِ سفر اجتہاد وغیرہ کرلیا کرتے تھے، لیکن اسے بھی حتمی نہیں سمجھتے تھے، بل کہ سفر سے واپس آنے کے بعد نبی کریم ﷺ کی خدمت میں اُسے پیش کرتے اور آپ ﷺ سے اس کی تصدیق وتصویب کراتے تھے۔

اس سلسلے میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے اس واقعے سے استدلال کیا جاسکتا ہے کہ جب آپ ﷺ نے انھیں یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو آپ نے ان سے پوچھا **بما تقضي یا معاذ** اے معاذ تم لوگوں کے قاضی اور فیصل بن کر جارہے ہو، یہ تو بتاؤ، کن چیزوں سے فیصلہ کروگے؟ حضرت معاذ نے جواب دیا **بکتاب اللّٰہ** سب سے پہلے تو میں کتاب اللہ کو فیصل بناؤں گا، آپ ﷺ نے فرمایا **فإن لم تجد فیه** اگر کتاب اللہ میں تمھیں درپیش مسئلے کا کوئی حل نہ ملے تو کیا کروگے؟ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا **فبسنة رسول اللّٰہ** تو اللہ کے رسول کی سنت کو فیصل بناؤں گا، آپ نے فرمایا **فإن لم تجد فیها** اگر سنت رسول میں بھی تمھیں کوئی حکم نظر نہ آئے تو کیا کروگے؟ حضرت معاذ نے جواب دیا **أجْتَهِدُ برأيي** اے اللہ کے نبی اس صورت میں اپنی رائے سے میں فیصلہ کروں گا، آپ ﷺ کو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا یہ جواب پسند آیا اور آپ نے ان کے سینہ پر اپنا ہاتھ رکھ کر یہ جملہ ارشاد فرمایا **الحمد للّٰہ الذی وفق رسول رسول اللّٰہ لما یرضٰی رسولُ اللّٰہ** تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس چیز کی توفیق بخشی جس سے اللہ کا رسول راضی ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ جب تک نبی کریم ﷺ اس دنیائے فانی میں بقید حیات رہے اس وقت تک فقہ وفتاویٰ کا مرجع آپ ہی کی ذات والا صفات رہی، جس پر قرآن کریم کی یہ آیت شاہد عدل ہے **فإن تنازعتم في شيئ فردوہ إلی اللّٰہ ورسوله إن کنتم تؤمنون باللّٰہ والیوم الآخر ذلك خیر وأحسن تاویلا** (پھر اگر تم کسی امر میں اختلاف کرنے لگو تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کے حوالے کردو، اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو یہ طریقہ سب سے بہتر ہے اور اس کا انجام خوش تر ہے) نبی کریم ﷺ کے دنیائے آب وگل سے روپوش ہوجانے کے بعد آپ کے وفاداروں اور جاں نثاروں نے اس مہتم بالشان کام کو پوری محنت وجاں فشانی اور حسن انتظام وحسن اہتمام کے ساتھ آگے بڑھایا اور عہد صحابہ تک یہ نظام اسی طرح روزافزوں ترقی کرتا رہا،

صحابۂ کرام نبی کریم ﷺ کے اقوال وافعال کے چلتے پھرتے مجسمہ تھے، بالفاظ دیگر صحابۂ کرام کی پوری جماعت **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة** کی جیتی جاگتی تصویر تھی، انھوں نے مے خانۂ محمدی سے اس درجہ مے نوشی کی تھی کہ صاحب مے خانہ کی عدم موجودگی میں بھی ان کی کیف ومستی کا وہی عالم تھا، جامِ نبوی سے اس قدر وہ سرشار تھے کہ اُسوۂ نبوی کے خلاف کوئی بھی ادا اُنھیں زیب ہی نہیں دیتی تھی، خلاصہ یہ ہے کہ صحابۂ کرام کتاب وسنت کے علوم سے اس طرح لبریز تھے کہ ایمانی شاخوں میں سے کسی بھی ادنیٰ سی شاخ کی پژمردگی ان کے لیے ناقابل برداشت تھی، یہی وجہ ہے کہ اُن حضرات نے اپنے محسن ومربی کے اس مشن کو بحسن وخوبی آگے بڑھایا اور مسیحائے کائنات کی حیات طیبہ کے ایک ایک لمحے اور ایک ایک گوشے کو اُمت کے سامنے اُجاگر کردیا۔

لیکن دورِ نبوت سے جتنا بُعد بڑھتا گیا اُتنا ہی لوگوں کے مسائل اور واقعات میں اضافہ ہوتا چلا گیا، ظاہر ہے جب نئے نئے مسائل نے جنم لینا شروع کردیا تو اجتہاد اور استنباط کا دائرہ بھی اُسی حساب سے بڑھتا اور پھیلتا چلا گیا، چناں چہ حضرات صحابہ میں سے جن حضرات نے اجتہاد واستنباط میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اُن میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ ابن عمر، حضرت عبداللہ ابن عباس، حضرت زید، حضرت عائشہ، حضرت اُبی ابن کعب اور حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہم وغیرہ کے نام نامی اسمائے گرامی قابل ذکر ہیں۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مسروق رضی اللہ عنہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ صحابۂ کرام کے علوم ۶ صحابہ میں جمع ہوگئے تھے، حضرت عمر، حضرت علی، حضرت اُبی ابن کعب، حضرت زید، حضرت ابوالدرداء اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہم، اور پھر ان چھے صحابۂ کرام کے علوم حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے سینوں میں پیوست ہوگئے تھے۔

نبی کریم ﷺ کے بعد حضرات صحابہ مختلف ممالک میں پھیل گئے تھے، اور ہر صحابی اپنی اپنی جگہ علم کا ایک دریا تھا جو تشنگانِ علوم کو سیراب کررہا تھا، لیکن ان ممالک میں قیاس اور فقہ کے اعتبار سے سب سے زیادہ شہرت کوفہ کو ہوئی۔ بدائع الصنائع کے مقدمے میں ہے کہ تمام شہروں میں قیاس اور فقہ کے اعتبار سے اہل کوفہ سب سے آگے ہیں یہاں تک کہ کہنے والے نے کہا **فقهٌ كوفيٌّ وعبادةٌ مصريّةٌ** کہ فقہ تو اہل کوفہ کا معتبر ہے جب کہ عبادت مصر والوں کی مشہور ہے، اور اہل کوفہ کے علم کا بیشتر حصہ حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہم کے علوم سے ماخوذ تھا۔ اسی وجہ سے فقہ حنفی کا اصل مأخذ اور مرجع حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور ان کے علوم کو قرار دیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جب حضرت عمرؓ مسند خلافت پر رونق افروز ہوئے تو آپ نے ۲۰ھ میں حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو کوفہ روانہ کیا، اور اس روانگی کا مقصد یہ تھا کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ تمام علوم اور بالخصوص علم فقہ میں کامل دستگاہ رکھتے ہیں، اس لیے وہ اپنے علوم سے اہل کوفہ کو فیض یاب کرنے کے زیادہ حق دار ہیں، چناں چہ حضرت ابن مسعود خلیفۂ وقت کے ارمان پر پورے اُترے اور ایک لمبے زمانے تک پوری توجہ، کامل اخلاص اور بھرپور دلچسپی کے ساتھ اہل کوفہ کو قرآن وسنت اور فقہ کی تعلیم وتربیت سے آراستہ کیا، یہ ابن مسعودؓ کی اخلاص وللّٰہیت اور محنت ہی کا کرشمہ تھا کہ کوفہ کے کونے کونے میں فقہاء ومحدثین اور وارثین دین نظر آنے لگے۔ اسی سلسلے کا ایک واقعہ یہ بھی مذکور ہے کہ جب حضرت علیؓ کوفہ پہنچے ہیں تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے شاگردوں کا ایک جم غفیر ان کے استقبال کے لیے شہر سے باہر موجود تھا، علماء، فقہاء اور محدثین کے اتنے

بڑے مجمع کو دیکھ کر حضرت علی کی زبان سے بے اختیار یہ جملہ صادر ہوا رحم اللّٰہ ابن ام عبدٍ قد ملأ ہذہ القریۃ علمًا اللہ تعالیٰ ابن مسعود پر رحم فرمائے انھوں نے تو کوفہ کے چہار جانب اسلامی علم لہرا دیے۔

خود حضرت علیؓ بھی نبی کریم ﷺ کے پروردہ تھے، اور ابتداء ہی سے انھوں نے نور نبوت سے کسب فیض کیا تھا، اس وجہ سے علوم وفنون میں ان کی مہارت بھی مسلّم تھی، چناں چہ ان کے کوفہ پہنچنے کے بعد وہ تمام درخت جنھیں ابن مسعود نے اپنے خون جگر سے سیراب کر کے تناور بنا دیا تھا، حضرت علیؓ کی آمد کے بعد ان میں مزید تازگی اور بالیدگی اور پختگی پیدا ہوگئی اور ان دونوں بزرگوں کی محنت اور برکت کے طفیل کوفہ ہر اعتبار سے علم وفضل کا مرکز بن گیا۔

قدرت کا کرشمہ دیکھیے کہ جس طرح اس نے اپنے نبی کے لائے ہوئے دین کی پائے داری اور بقاء کے لیے قرآن مقدس جیسی کتاب نازل کر کے خود ہی اس کی حفاظت وصیانت کا ذمہ لے لیا، اسی طرح نبی کریم ﷺ کے ذریعے اس کتاب مقدس کے مضامین کو عام اور تام کرایا اور آپ ﷺ کے بعد اسلام کی ایک ایسی فوج تیار کرائی جو کسی بھی تبدیلی اور ترمیم کے بغیر منہج نبوی کے مطابق اس نظام حیات کو لے کر آگے بڑھتی رہی، یہاں تک کہ کوفہ میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی شخصیات پر جب یہ فوج منتہی ہونے لگی تو اللہ تعالیٰ نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے شاگرد رشید حضرت علقمہ کے سینہ میں ان کے علوم کو منتقل فرما دیا ،حضرت علقمہ نے اپنے اُستاد کے نقش قدم پر چلتے ہوئے اُن علوم کو اپنے خون جگر سے سینچا اور ہر طرح سے اُنھیں زندہ اور پایندہ اور تازہ دم رکھا، جب حضرت علقمہ نے حیات مستعار کے ماہ وسال پورے کر لیے تو اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم نخعی کو جو حضرت علقمہ کے بھانجے تھے ان کے علوم کا جانشین بنایا، حضرت ابراہیم نے اپنے ماموں کے علوم کو محفوظ رکھتے ہوئے بے شمار فوائد ونوادر کو اس میں شامل کیا اور ان تمام کو قابل استفادہ بنا دیا، حضرت ابراہیم کے بعد یہ فضیلت کوفہ ہی کے ایک نامور عالم دین حضرت حماد ابن مسلم رحمہ اللہ کے حصے میں آئی، حضرت حماد نے بھی اس سلسلے میں ہر امکانی محنت کی اور اپنے پیش رو اکابر کے لگائے ہوئے ان درختوں کے کسی بھی پھول اور پتے کو مرجھانے نہیں دیا اور علوم دینیہ پر کسی بھی طرح کی کوئی آنچ نہیں آنے دی، لیکن ۱۲۰ھ میں حضرت حماد نے بھی رخت سفر باندھ لیا اور ان علوم کی حفاظت وصیانت کا سارا دارومدار امت محمدیہ کے عظیم محسن، ملت اسلامیہ کے سالار کارواں، امام الائمہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ذات اقدس پر آگیا، اور اہل کوفہ نے حضرت حماد کی جگہ پر امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کو فقہ کا مسند نشیں بنا دیا، اسی موقع پر کہنے والے نے کہا ہے

الفِقهُ زَرْعُ ابن مسعودٍ، وعلقمة سقاه حصادُهُ إبراهيمُ حمّاد دوّاسُ

نُعْمَانُ طاحِنهُ، يَعقوبُ عاجنه مُحمّدٌ خابزٌ، والآكِلُ النّاسُ

یعنی حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے علم فقہ کی کھیتی کی، حضرت علقمہ نے اس کھیتی کو سیراب کیا، حضرت ابراہیم نے اس کی کٹائی کی، حضرت حماد نے اس کو بھوسے وغیرہ سے صاف کیا، امام ابوحنیفہ نے اس کا آٹا پیسا، امام ابویوسفؒ نے اس آٹے کو گوندھا، امام محمد نے اس کی روٹی بنائی اور اب تمام لوگ اسے کھا رہے ہیں۔

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ علم فقہ کو مرتب اور مدوّن کرنے میں جو قابل قدر خدمات علماء احناف نے دیں ہیں وہ کسی

اور مسلک ومشرب کی جانب سے دیکھنے کو نہیں ملیں، پھر چوں کہ علماء احناف میں بھی مختلف رنگ وروپ کے فقہاء نے جنم لیا، اور ذکاوت وذہانت کے الگ الگ معیار پر استنباط واستخراج کا عمل سامنے آیا، اس لیے تیرہویں صدی ہجری کے مشہور حنفی عالم علامہ محمد امین ابن عمر بن عبدالعزیز عابدین الدمشقی المعروف بالشامی رحمہ اللہ نے فقہائے کرام کے کل سات طبقے متعین فرمائے ہیں۔

① **پہلا طبقہ**: مجتہدین فی الشرع کا ہے، یعنی ان بالغ نظر مجتہدین کا طبقہ ہے جو شریعت کے اسرار ورموز سے اس درجہ باخبر تھے کہ انھیں شرعی مسائل میں اجتہاد کا درجہ حاصل تھا، ان میں سرفہرست امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام احمد ابن حنبل، سفیان ثوری اور احمد بن عیینہ وغیرہ تھے،

② **دوسرا طبقہ**: مجتہدین فی المذہب کا طبقہ ہے، یعنی امت کے وہ چیدہ وچنیدہ علماء جو حضرت امام ابوحنیفہ اور دیگر مجتہدین فی الشرع کے متعین کردہ اصول وقواعد کی روشنی میں احکام کا استنباط کرتے ہیں، مثلاً امام ابویوسف، امام محمد، اور حضرت امام ابوحنیفہ کے دیگر شاگرد، ہر چند کہ یہ طبقہ کچھ احکام فروع میں امام صاحب کے مخالف ہے، لیکن قواعد اُصول میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ ہی کا پیروکار ہے۔

③ **تیسرا طبقہ**: مجتہدین فی المسائل کا ہے، جیسے امام خصاف، امام طحاویؒ، شمس الائمہ حلوانی، شمس الائمہ سرخسی، فخر الاسلام بزدویؒ اور امام ابوالحسن کرخی وغیرہ، ان حضرات کا کام یہ ہے کہ جن مسائل میں مجتہدین فی الشرع وغیرہ سے کوئی صراحت نہیں ملتی ہے۔ ان مسائل میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کے متعین کردہ اُصول کے مطابق مسائل کا استنباط واستخراج کرتے ہیں۔ اور یہ لوگ نہ تو اصول میں طبقہ اولیٰ والوں کی مخالفت کرسکتے ہیں اور نہ ہی فروع میں۔

④ **چوتھا طبقہ**: مقلد اصحاب تخریج کا طبقہ ہے، جیسے امام رازی وغیرہ، یہ لوگ اجتہاد پر قادر نہیں ہیں، لیکن امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی جانب سے متعین کردہ اصول وقواعد کو اس درجہ مضبوطی سے محفوظ کیے ہوئے ہیں جن کی روشنی میں ہر مجمل قول کی تفصیل اور ہر مبہم مسئلے کی وضاحت کرنے پر قادر ہیں۔

⑤ **پانچواں طبقہ**: مقلدین میں سے اصحاب تخریج کا طبقہ ہے، جیسے امام ابوالحسن قدوریؒ، صاحب ہدایہ وغیرہ، ان حضرات کا کام یہ ہے کہ یہ بعض روایات کو بعض روایات پر ترجیح دیتے ہیں، اسی لیے ہدایہ وغیرہ میں **هذا اولیٰ، هذا اصح روايةً**، اور **هذا ارفق للناس** جیسے اشارے جگہ جگہ نظر آتے ہیں۔

⑥ **چھٹا طبقہ**: مقلدین میں سے ان لوگوں کا طبقہ ہے، جو اقویٰ، قوی، ضعیف، ظاہر مذہب، اور نادر روایتوں کے درمیان فرق کرنے پر قدرت رکھتے ہیں، جیسے متاخرین میں سے متون معتبرہ کے مصنفین، جن میں صاحب کنز، صاحب مختار، صاحب وقایہ، اور صاحب مجمع کے نام سرفہرست ہیں۔ ان حضرات کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ متروک اقوال اور ضعیف روایتوں کو نقل نہیں کرتے۔

⑦ **ساتواں طبقہ**: مقلدین میں سے ان لوگوں کا طبقہ ہے، جو اقویٰ، قوی، اور ضعیف وغیرہ کے مابین فرق کرنے پر قادر نہیں ہوتے۔ بلکہ یہ لوگ تو اچھے اور برے میں بھی امتیاز نہیں کرسکتے، نتیجتاً ہر رطب ویابس کو جمع کرلیتے ہیں۔

(بحوالہ ردالمحتار علی الدر المختار ج:۱، ص ۲۳)

فقہ حنفی کی تدوین

امام اعظم علیہ الرحمہ کے زمانے سے قبل حضرات صحابہ کے یہاں علم حدیث کی طرح فقہی مسائل کے استخراج واستنباط اور ان میں اجتہاد کو بھی اہمیت حاصل تھی، اور اجتہاد وفقہ کے بہت سے مسائل اور احکام مدوّن بھی ہو چکے تھے، مگر یہ کوئی باقاعدہ اور منظم تدوین نہ تھی اور نہ ہی اسے مستقل فن کی حیثیت حاصل تھی، چناں چہ دورِ صحابہ کے بعد سب سے پہلے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ علیہ الرحمہ کے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ احکام ومسائل کے پھیلے ہوئے جزئیات کو اُصولوں کے ساتھ ترتیب دے کر ایک فن بنا دیا جائے اور قیامت تک آنے والی نسلوں کے لیے ایک ایسا دستور العمل مرتب کر دیا جائے جس میں تمام چیزوں کی رعایت ہو اور اسلامی قانون کی مکمل تدوین اور اسلامی اصولوں کی تعیین بھی ہو۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ کوئی معمولی کام نہیں تھا، کیوں کہ اسلامی قانون کی تدوین اور دستوری حیثیت میں اس کی ترتیب جس قدر ضروری اور اہمیت کی حامل تھی، اسی قدر نہایت بیدار مغزی اور حاضر باشی نیز حد درجہ حزم واحتیاط کی متقاضی بھی تھی، جس میں ہزاروں شبہات وضلات اور لغزشوں نیز وسوسوں کا احتمال تھا، چناں چہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اسلام کے شورائی نظام کے تحت شریعت اسلامی کو باضابطہ قانون کے قالب میں ڈھالنے کے لیے وضع قوانین کے لیے ایک دستوری کمیٹی قائم کی اور علم ومعرفت کی سرزمین ''کوفہ'' کو کام کرنے کے لیے مرکزی جگہ منتخب کیا۔

امام اعظم علیہ الرحمہ نے اس مجلس شوریٰ میں جن ممبران کو شامل کیا ان کی مجموعی تعداد چالیس بتائی جاتی ہے، اور ان میں سے ہر ایک فقہی مسائل کے استنباط واجتہاد میں درجۂ اجتہاد کو پہنچا ہوا تھا۔

اس کمیٹی کے سرفہرست افراد میں سے امام ابویوسف، امام محمد، قاسم ابن معین، داؤد طائی، یحییٰ بن ابی زائدہ، عبداللہ بن مبارک، اور حفص بن غیاث وغیرہ ممتاز اور نمایاں تھے، اور نورٌ علیٰ نور یہ تھا کہ ان سب کو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی سرپرستی اور سرپرستی حاصل تھی، چناں چہ ۱۲۱ھ سے ۱۵۰ھ تک کم وبیش تیس سال تک تدوین فقہ کا یہ مہتم بالشان کام پوری محنت وجان فشانی کے ساتھ جاری رہا، جس کی نظیر اسلام تو اسلام غیر اسلامی تاریخوں میں بھی بمشکل ہی مل سکے گی۔

تدوین کا طریقۂ کار

تمام ائمہ کے فقہی ذخیروں میں صرف فقہ حنفی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ وہ کسی شخصی رائے پر مبنی نہیں ہے، بل کہ چالیس ممبران کی جماعت کا متفقہ فیصلہ ہے۔ موفق مکی کے بیان کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کا مسلک شورائی مسلک ہے۔ اسد ابن عمرو کا بیان ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی خدمت میں پہلے ایک مسئلے کی مختلف صورتیں اور اس کے مختلف جوابات پیش کیے جاتے، پھر جو سب سے زیادہ تحقیقی جواب ہوتا آپ ارشاد فرماتے، اس طرح ایک مسئلہ تین تین دن تک زیر بحث رہتا، تب جا کر اس پر مہر تصدیق ثبت کی جاتی تھی، امام صاحب

نے اپنے تلامذہ اور دستوری کمیٹی کے علماء کو اپنے مسائل اور اپنی رائے تسلیم کرنے پر کبھی مجبور نہیں کیا، بل کہ ہر ممبر کو اظہار رائے کی پوری آزادی حاصل تھی۔ اور ہر ایک کو بیان کردہ صورت اور شکل کے متعلق جرح وقدح کا پورا پورا اختیار تھا، جس کا اندازہ امام جرجانی کے اس قول سے ہوتا ہے کہ میں امام ابوحنیفہؒ کی فقہی مجلس میں حاضر تھا، ایک نوجوان جو اس حلقے میں بیٹھا ہوا تھا، اس نے امام صاحب سے کوئی سوال کیا، امام صاحب نے اس کا جواب دیا، لیکن وہ نوجوان جواب سنتے ہی امام صاحب کو مخاطب کر کے اخطأت (آپ نے غلطی کی) کہنے جارہا تھا، جرجانیؒ کہتے ہیں کہ میں اس نوجوان کی طرز گفتگو کو دیکھ کر حیران رہ گیا، میں نے شرکائے مجلس سے خطاب کرتے ہوئے کہا بڑے تعجب کی بات ہے کہ تم لوگ اپنے شیخ کا احترام نہیں کرتے، اتنا سننا تھا کہ امام ابوحنیفہؒ بول پڑے **دعهم فإني قد دعوتهم ذلك من نفسي** انہیں کچھ نہ کہو، کیوں کہ میں نے از خود انھیں اس طرزِ کلام کا عادی بنادیا ہے۔

کبھی کبھی ایسا ہوتا کہ ایک ایک مسئلے پر مہینوں بحث چلتی رہتی، امام صاحب خاموشی کے ساتھ ممبران کی تقاریر، ان کے دلائل اور پیش کردہ مسائل سے متعلق ان کی وجوہ ترجیحات کو سماعت فرماتے اور گاہے بگاہے یہ آیت پڑھتے **فبشر عبادي الّذين يستمعون القول ويتبعون أحسنهٗ** آپ میرے ان بندوں کو بشارت دے دیجیے جو بات سنتے ہیں اور قول حسن کا اتباع کرتے ہیں۔

الغرض امام اعظم علیہ الرحمہ کی یہ محنت رنگ لائی اور تیس سال کی طویل مدت میں قانون اسلامی کی تدوین عمل میں آئی، جس کی مدوّنہ کتابیں کتب فقه أبي حنيفة کے نام سے مشہور ہوئیں، اس مجموعے میں تراسی ہزار (۸۳۰۰۰) دفعات تھے، اور روز وشب یہ کام ہوتا رہا، حتیٰ کہ جب امام اعظم کو کوفہ سے بغداد کی جیل میں منتقل کیا گیا تب بھی تدوین فقہ کا سلسلہ جاری تھا، اور تیس سال کی محنت ومشقت اور حک واضافے کے بعد اس دستوری خانے میں مسائل کی مجموعی تعداد پچاس لاکھ تک پہنچ گئی۔ جو رہتی دنیا تک کے لیے نمونۂ عمل اور مشعل راہ بن گیا۔ اور آج پوری دنیا اُنھی فقہائے کرام کے لگائے ہوئے اسلامی پودوں سے پھل اور پھول کا استفادہ کررہی ہے اور انھی مسائل ودفعات کی روشنی میں اپنی زندگی کا سفر طے کررہی ہے۔ اللہ پاک ان محسنین کو پوری امت کی طرف سے جزائے خیر عطا فرمائے، ان کی قبروں کو نور سے منور فرمائے، اور ہمیں ان کی تعمیر کردہ شریعت وحقیقت اور ہدایت کی شاہ راہ پر چلنے کی توفیق نصیب فرمائے، آمین۔ (ماخوذ از دفاع ابوحنیفہؒ)

فقہائے کرام کے نظریاتی اختلافات کے اسباب

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان ''إن العلماء ورثة الأنبياء'' کی روشنی میں علمائے کرام روئے زمین میں حضرات انبیائے کرام کے نائب اور وارث ہیں، اور تبلیغ دین کا جو فریضہ حضرات انبیائے کرام علیہم السلام انجام دیتے رہے ہیں الحمد للہ اُمت محمدیہ کے علماء نے بھی حسب مقدور اس فریضے کو انجام دینے کی پوری کوشش کی ہے اور بڑی حد تک وہ اس میں کامیاب بھی ہوئے ہیں، اس لیے یہ بات تو بالکل ناقابل التفات ہے کہ حضرات علماء اور فقہاء کے آپسی اختلافات کسی حسد، تعصب یا تعمد کی وجہ سے ہیں، بل کہ تمام فقہاء کرام قیاس اور اجتہاد سے پیشتر کتاب وسنت ہی کو مرجع اور مأخذ قرار دیتے ہیں، اور جس مسئلہ میں بھی ان کی رائے

کتاب وسنت کے معارض ہوتی ہے فوراً وہ اس رائے سے رجوع کرتے ہیں، اور کتاب وسنت میں بیان کردہ حکم کے مطابق فیصلے کا نفاذ کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا ارشاد گرامی یہ ہے کہ **"إذا قلت قولا يخالف كتاب الله تعالى وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فاتركوا قولي"** یعنی جب میری کوئی بات کتاب وسنت کے مخالف ہو، تو میری بات پر کوئی توجہ مت دو اور اسے ترک کردو۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں **إنما أنا بشر أخطىء وأصيب ، فانظروا في رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه ، وكل مالم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه۔** یعنی میں ایک انسان ہی تو ہوں، مجھ سے بھی غلطی اور درستگی کا امکان ہے، لہٰذا میری رائے کو بغور جانچ لیا کرو، اگر کتاب وسنت کے موافق ہو تو اس پر عمل کرو، اور اگر ان کے مخالف ہو تو اسے ترک کردو۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں **"كلّ مسألة صح فيها الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عند أهل النقل بخلاف ما قلت ، فأنا راجع عنها في حياتي وبعد مماتي"** یعنی ہر وہ مسئلہ جس میں ناقلین کے وہاں نبی کریم ﷺ سے کوئی صحیح خبر میرے بتائے ہوئے مسئلے خلاف مروی ہو، تو میں اپنی زندگی میں بھی اپنے بتائے ہوئے مسئلے سے رجوع کرتا ہوں اور اپنے مرنے کے بعد بھی۔

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں **"لا تقلد دينك أحدًا من هؤلاء، ما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه فخذ به، ثم التابعي بعد الرجل فيه مخير"** یعنی اپنے دین کے سلسلے میں لوگوں میں سے کسی کی تقلید نہ کرو، جو چیز آپ ﷺ اور آپ کے صحابہ سے منقول ہے اس پر عمل کرو، اس کے بعد تابعی وغیرہ کو اس میں اختیار ہے۔

حضرات ائمہ کے ان بیانات سے یہ بات نکھر کر سامنے آجاتی ہے کہ ان کے آپسی اختلافات کا منشاء حسد یا تعصب وعناد نہیں ہے، بل کہ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جب حضرات ائمہ میں سے کسی کے قول کے خلاف کوئی صحیح حدیث آجاتی ہے، تو اس کے لیے اس حدیث کے ترک کا ایک عذر ہوتا ہے اور بقول علامہ شامی یہ عذر تین طرح سے پیش آتا ہے۔

(۱) اُس امام کو یہ اعتقاد نہیں ہوتا کہ یہ حدیث آپ ﷺ سے منقول ہے۔

(۲) یا اسے یہ اعتقاد نہیں ہوتا کہ یہ حدیث اسی مسئلے سے متعلق ہے۔

(۳) یا وہ یہ سمجھتا ہے کہ حدیث میں بیان کردہ حکم منسوخ ہے۔

پھر ان تینوں اعذار کے متفرق اسباب ہیں

(۱) پہلا سبب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے یہ حدیث اس امام تک نہ پہنچی ہو اور ظاہر ہے جس شخص تک حدیث نہ پہنچی ہو، وہ موجب حدیث کے جاننے کا مکلّف بھی نہیں ہوگا، اور حدیث نہ پہنچنے کی وجہ سے اس امام نے کسی مسئلے میں ظاہر آیت کے مطابق فیصلہ کیا ہوگا، یا کسی دوسری حدیث کی روشنی میں فیصلہ کیا ہوگا، یا قیاس یا استصحاب حال کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا ہوگا، چناں چہ اس کا فیصلہ کبھی تو اس حدیث کے موافق ہوگا اور کبھی مخالف ہوگا۔

حضرات سلف کے اقوال میں عموماً اختلاف کا یہی سبب ہے، کیوں کہ نبی کریم ﷺ کی جملہ احادیث کا احاطہ اُمت میں سے کسی ایک شخص کے لیے ناممکن ہے، حتی کہ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جنھوں نے نبی کریم ﷺ کے شب و روز کا مشاہدہ کیا ہے اُن تک بھی بہت سی احادیث نبویہ نہیں پہنچ سکی تھیں، خود فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے متعلق مروی ہے کہ اُنھیں اجازت طلب کرنے کے حوالے سے آپ ﷺ کا فرمان نہیں پہنچا تھا، یہاں تک کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اُنھیں اس فرمان کی اطلاع دی، چناں چہ بخاری اور مسلم میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے یہ حدیث منقول ہے ''عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال كنت في مجلس من مجالس الأنصار، إذ جاء أبو موسى كأنه مذعور، فقال استأذنت على عمر ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، فقال ما منعك؟ قلت استأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ''إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع'' فقال والله لتقيمنّ عليه بينة، أمنكم أحد سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال أبي بن كعب والله لا يقوم معك إلاّ أصغر القوم، فكنت أصغر القوم، فقمت معه فأخبرت عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك''

یعنی حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں انصار کی مجلسوں میں سے ایک مجلس میں بیٹھا ہوا تھا، اچانک ابوموسیٰ اشعریؓ آئے اور ایسا محسوس ہو رہا تھا کہ وہ گھبرائے ہوئے ہیں، چناں چہ وہ کہنے لگے کہ میں حضرت عمر کے پاس گیا اور میں نے تین مرتبہ اجازت طلب کی، لیکن مجھے کوئی جواب نہیں ملا، اس لیے میں واپس آ گیا، حضرت ابوسعید خدریؓ نے پوچھا؟ تمہیں کس چیز نے اندر جانے سے روکا، اُنھوں نے کہا میں نے تین مرتبہ اجازت طلب کی اور مجھے کوئی جواب نہیں ملا، اس لیے میں واپس آ گیا۔ کیوں کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ اگر تم میں سے کوئی شخص تین مرتبہ اجازت طلب کرے اور اسے جواب نہ دیا جائے تو اسے لوٹ جانا چاہیے، اس پر حضرت ابوموسیٰ نے کہا کہ بھائی تم نے تو حضرت عمرؓ کے خلاف بینہ پیش کر دیا، چناں چہ حضرت ابوموسیٰ نے حاضرین میں سے اس روایت کی تصدیق چاہی جس پر حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اُن کی تصدیق و تائید فرمائی۔

اسی طرح کا ایک واقعہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے ساتھ بھی پیش آیا، ان حضرات نے یہ فتویٰ صادر کیا کہ متوفیٰ عنها زوجها اگر حاملہ ہے تو وہ وضع حمل اور عدت وفات میں سے أبعد الاجلین سے عدت گذارے گی، اور انھیں اس سلسلے میں نبی کریم ﷺ کی سنت نہیں پہنچی تھی، کیوں کہ آپ ﷺ نے حضرت سبیعہ اسلمیہ رضی اللہ عنہا کو (جب ان کے شوہر حضرت سعد بن خولہ وفات پا گئے تھے) یہ فتویٰ دیا تھا کہ ان کی عدت وضع حمل ہے۔

یہ اور اس طرح کی بہت ساری مثالیں ہیں، جن میں خود حضرات صحابہ تک نبی کریم ﷺ سے منقول احادیث نہیں پہنچ سکی تھیں، اسی لیے دورِ صحابہ میں بھی نظریاتی اختلاف رونما ہوا اور دورِ صحابہ کے بعد تو اس اختلاف نے اپنا دائرۂ کار وسیع کر دیا، کیوں کہ حضرات صحابہ پوری امت میں سب سے زیادہ باخبر اور سمجھ دار تھے، ان کا تقویٰ بھی اعلیٰ درجے کا تھا، اور ان کی فضیلت بھی انتہائی برتر تھی، لہٰذا جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بعض احادیث نبویہ مخفی رہ گئیں تو ان کے بعد والوں پر تو اور بھی زیادہ خفاء ہوگا، اس لیے اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ ہر حدیث صحیح ہے اور ساری حدیثیں حضرات ائمہ تک پہنچ چکی ہیں، یا کسی ایک امام نے تمام احادیثوں کا احاطہ کر لیا ہے تو وہ بہت بڑی غلطی اور نادانی پر ہے۔

(۲) اختلافِ ائمہ کا دوسرا سبب یہ ہے کہ کسی حدیث کے دو طرق ہوتے ہیں، جن میں سے پہلا صحیح اور دوسرا غلط ہوتا ہے، چناں چہ کچھ ائمہ کو یہ حدیث غلط طریقے سے پہنچتی ہے اور ان کے لیے ان پر عمل کرنا دشوار ہوتا ہے، جب کہ یہی حدیث دوسرے ائمہ تک صحیح سند سے پہنچتی ہے، اور وہ اس پر عمل بھی کرتے ہیں۔

(۳) تیسرا سبب یہ ہے کہ حدیث کی تو ایک ہی سند ہوتی ہے، لیکن حضرات ائمہ میں سے بعض لوگ اسے صحیح سمجھتے ہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک حدیث کے متن یا سند میں کوئی خرابی نہیں ہوتی، جب کہ دوسرے بعض ائمہ متن یا سند کی خرابی کے باعث اس حدیث کو صحیح نہیں سمجھتے۔

(۴) چوتھا سبب یہ ہے کہ کوئی حدیث ایک امام کے پاس پہنچتی ہے اور اسے اس کی صحت کا یقین بھی ہوتا ہے، لیکن اس کے ذہن سے وہ حدیث نکل جاتی ہے اور وہ امام اس حدیث کے خلاف فیصلہ کر بیٹھتا ہے، نسیان کی یہ بیماری بھی حضرات سلف اور خلف میں بکثرت پائی جاتی تھی، چناں چہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ ایک شخص اُن کی خدمت میں آیا اور اس نے عرض کیا إنّي أجنبت فلم أصب الماء یعنی میں جنبی ہوں اور مجھے پانی نہیں مل رہا ہے، اس پر حضرت عمار ابن یاسر نے حضرت فاروق اعظمؓ سے عرض کیا أما تذكر أنا كنا في سفرٍ أنا و انت فلم تُصل، وأما أنا فتمعكت فصليت، فذكرت للنبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم "كان يكفيك هكذا" فضرب النبي صلى الله عليه وسلم بكفيه الأرض ونفخ فيهما، ثم مسح وجهه و كفيه.

یعنی اے فاروقؓ کیا آپ کو یاد نہیں ہے کہ جب ہم اور آپ ایک سفر میں تھے اور ہم دونوں کے دونوں جنبی تھے، ہمیں پانی نہیں مل رہا تھا، تو آپ نے نماز نہیں پڑھی تھی، اور میں نے اپنے آپ کو زمین میں لوٹ پوٹ کر کے نماز پڑھ لی تھی، اور بعد میں نبی کریم ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تھا تو آپ نے یہ ارشاد فرمایا تھا کہ تمھیں پورے بدن کو زمین میں لوٹ پوٹ کرنے کی ضرورت نہیں تھی، اور اگر تم اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر مار کر اُسے چہرے اور دونوں ہاتھوں پر پوچھ لیتے تو یہ کافی تھا (یعنی تیمم کر لیتے)۔

مسلم شریف کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا اتق الله يا عمّار اے عمار اللہ سے ڈرو، اس پر حضرت عمار نے کہا ان شئت لم أحدّث به اگر آپ چاہیں تو میں اسے بیان نہ کروں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا نولّيك ما تولّيت تم جس کی ذمہ داری لے رہے ہو ہم تمھیں اس کی ذمہ داری سونپ رہے ہیں۔

دیکھیے نسیان کی اس سے بڑی دلیل اور کیا ہو سکتی ہے، کہ فاروق اعظمؓ جیسے جلیل القدر صحابی کو اپنے ساتھ پیش آمدہ واقعہ بھی یاد نہیں رہا۔

(۵) پانچواں سبب یہ ہے کہ حدیث کے سلسلے میں بعض ائمہ کی طرف سے ایسی شرائط کا التزام جس میں دوسرے ائمہ ان کے مخالف ہوں، مثلاً بعض ائمہ نے حدیث رسول کو کتاب وسنت پر پیش کر کے ان میں موازنے کی شرط لگائی، بعض لوگوں نے یہ شرط لگائی کہ اگر کوئی محدث قواعد اصول کی خلاف ورزی کرے تو اس کے لیے فقیہ ہونا شرط ہے۔ بعض لوگوں نے یہ شرط لگائی کہ اگر عموم بلویٰ سے متعلق کوئی مسئلہ ہو تو اس میں حدیث کا مشہور ومعروف ہونا شرط ہے۔

(۶) چھٹا سبب یہ ہے کہ کسی امام کو حدیث کی دلالت کا پتا نہیں ہوتا، چناں چہ کبھی وہ تو حدیث میں بیان کردہ الفاظ کو

غریب سمجھتا ہے اور کبھی حدیث میں بیان کردہ الفاظ کے عرف اور معانی کو نبی کریم ﷺ کے مراد لیے ہوئے عرف اور معانی سے الگ سمجھتا ہے، اور وہ امام حدیث کے الفاظ کو اپنے سمجھے ہوئے مفہوم و معنی پر محمول کرتا ہے، کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ ایک لفظ مشترک ہوتا ہے، یا مجمل ہوتا ہے، یا حقیقت یا مجاز کے مابین متردد ہوتا ہے، اور وہ امام جسے اچھا سمجھتا ہے اُسی پر محمول کر دیتا ہے، اگر چہ اس لفظ کی مراد کچھ اور ہوتی ہے۔

کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نص کی دلالت مخفی ہوتی ہے، کیوں کہ بیان کردہ اقوال کی دلالتوں کی جہتیں بڑی وسیع ہوتی ہیں، اس لیے ان کے سمجھنے میں لوگ اختلاف کر بیٹھتے ہیں، چناں چہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان دلالت نص سے عام معنی مراد لیتا ہے، لیکن حقیقت میں اس سے خاص مفہوم مراد ہوتا ہے، اور کبھی کوئی شخص اس سے خاص معنی مراد لیتا ہے، حالاں کہ اس کا مفہوم عموم کا متقاضی ہوتا ہے۔

(۷) ساتواں سبب دلالت النص کی جہت کو پہچاننا ہے، مثلاً ایک شخص دلالت النص کی جہت کو تو پہچانتا ہے، لیکن وہ اُسے صحیح نہیں سمجھتا، کیوں کہ اس کے اپنے متعین کردہ کچھ اُصول ہوتے ہیں جو دلالت النص سے ہم آہنگ نہیں ہوتے، خواہ نفس الامر میں وہ اصول صحیح ہوں یا غلط ہوں، مثلاً ایک شخص یہ سمجھتا ہے کہ عام مخصوص منہ البعض حجت نہیں ہے، یا مفہوم مخالف حجت نہیں ہے، یا کسی سبب پر وارد ہونے والا عموم اس سبب کے لیے ناکافی ہے، یا تکرار وغیرہ سے خالی امر وجوب کا مقتضی نہیں ہے، یا وہ یہ سمجھتا ہے کہ معرف باللام میں عموم نہیں ہوتا وغیرہ وغیرہ۔ لہٰذا ان چیزوں کے پیش نظر بہت سی جگہوں پر جہاں عموم مراد لیا جا تا ہے، ایسا شخص عموم کا قائل نہیں ہوتا۔

(۸) آٹھواں سبب یہ ہے کہ کوئی شخص لالت النص کے معارض ایک دوسری چیز کو پیش کر کے یہ خیال کرتا ہے کہ یہاں دلالت النص سے سمجھا جانے والا مفہوم مراد نہیں ہے، جیسے عام کا خاص کا ذریعے معارضہ کرنا، یا مطلق کا مقید سے معارضہ کرنا، یا امر مطلق کا اس چیز سے معارضہ کرنا جس سے وجوب کی نفی ہوتی ہو وغیرہ وغیرہ۔

(۹) نواں سبب اس بات کا اعتقاد ہے کہ کوئی حدیث کسی ایسی چیز سے معارض ہے جو حدیث کے ضعیف ہونے یا اس کے منسوخ ہونے، یا اس میں تاویل کیے جانے کی غمازی کرتی ہے، مثلاً ایک حدیث کے معارض کوئی آیت ہے یا کوئی دوسری حدیث ہے، یا اجماع وغیرہ ہے۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں

[۱] وہ شخص یہ سمجھتا ہے کہ معارض فی الجملہ راجح ہے، لہٰذا آیت یا حدیث یا اجماع میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کو متعین کر دیتا ہے۔

[۲] اور کبھی تو ان تینوں میں سے کسی ایک کو متعین کرتا ہے، چاہے وہ معارض کو ناسخ سمجھے یا مؤول سمجھے لیکن کبھی کبھی وہ ناسخ اور منسوخ میں غلطی کر جاتا ہے، چناں چہ متاخر. لیکن بعد والی روایت کو پہلے سمجھ بیٹھتا ہے، اور متقدم کو متاخر کر دیتا ہے، اسی طرح تاویل کرنے میں بھی اس سے غلطی ہوتی ہے، اور وہ حدیث پاک کو ایسی چیز پر محمول کرتا ہے، حدیث کا ظاہر لفظ جس کا احتمال نہیں رکھتا۔

(۱۰) دسواں سبب یہ ہے کہ کبھی کوئی شخص کسی حدیث کو ایسی چیز سے ضعیف یا منسوخ قرار دیتا ہے یا ایسے طریقے سے اس میں تاویل کرتا ہے جو درحقیقت معارض نہیں ہوتی، جیسے بہت سے کوفیوں نے ظاہر قرآن سے حدیث صحیح کا معارضہ کیا، اور یہ سمجھ

بیٹھے کہ قرآن کا ظاہری مفہوم خواہ وہ عام ہو یا خاص، ہر حال میں نص حدیث پر مقدم ہوتا ہے، حالاں کہ فی الواقع ایسا نہیں ہے۔

(۱۱) گیارہواں سبب یہ ہے کہ کبھی کسی امام کو کوئی حدیث پہنچتی ہے، لیکن وہ منسوخ ہوتی ہے اور اس امام کو ناسخ کا علم نہیں ہوتا، چناں چہ حدیث صحیح ہوتی ہے، اس کا مفہوم بھی متعین ہوتا ہے، لیکن منسوخ ہونے کی وجہ سے وہ نا قابل استدلال ہوتی ہے، اور یہ امام ناسخ کو نہ جاننے کی وجہ سے اس حدیث سے استدلال کر بیٹھتا ہے، جب کہ ناسخ کو جاننے والے دوسرے ائمہ اس حدیث سے استدلال نہیں کرتے، اور اس طرح ان کے مابین اختلاف کی بیج جنم لے لیتی ہے۔

مثلاً اسلام کے ابتدائی زمانے میں رکوع کرتے وقت مصلّی کے لیے حکم یہ تھا کہ وہ اپنے دونوں ہاتھوں کو گھٹنوں کے درمیان رکھے، لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ کر دیا گیا اور مصلی کو اس بات کا حکم دیا گیا کہ وہ رکوع میں اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھے۔

یہ وہ اسباب وعوامل ہیں جن کی وجہ سے نظریاتی اختلافات رونما ہوئے ہیں، اس لیے ہدایہ کے معلّمین و متعلّمین سے یہ درخواست ہے کہ وہ ان اسباب کا بغور مطالعہ کریں، تاکہ حضرات ائمہ کے مابین پیش آمدہ اختلافات کی حقیقت ان کی نگاہوں کے سامنے آجائے اور وہ اسے کسی بھی طرح کے تعصب یا عناد یا حسد پر محمول نہ کریں۔

یہ تمام تفصیلات ردالمحتار علی الدرالمختار کے مقدمے سے ماخوذ ہیں۔ (جلد ا: از صفحہ ۲۱۵ تا ۲۲۰)

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اختلافِ روایات کی وجوہات

علامہ شامی علیہ الرحمہ نے رسم المفتی میں امام ابوبکر البلیغی کے حوالے سے حضرت الامام علیہ الرحمہ سے اختلاف روایات کی متعدد وجوہ بیان فرمائی ہیں:

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ سننے والے سے سماعت میں غلطی ہو، مثلاً جب امام صاحب سے کسی مسئلے کے متعلق دریافت کیا گیا اور آپ نے حرفِ نفی کے ذریعے **لایجوز** کہہ کر جواب دیا، لیکن سننے والا صحیح طریقے سے اسے نہ سن سکا اور وہ **لایجوز** کے بجائے **یجوز** سمجھ بیٹھا، اور اسی کو بعد میں نقل کر دیا۔

(۲) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حضرت الامام نے اپنے کسی قول سے رجوع فرما لیا ہو اور جو لوگ مستقل آپ کے پاس آنے جانے والے ہوں انھیں اس رجوع کا علم ہو، چناں چہ وہ لوگ تو قول مرجوع کو بیان کریں لیکن جو لوگ حضرت الامام کے رجوع سے واقف نہ ہوں، وہ پہلے ہی قول کو بیان کریں۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ حضرت الامام نے ایک مسئلے کو قیاس کے نقطۂ نظر سے بیان کیا، اور دوسرے کو استحسان کے نقطۂ نظر سے، اب حاضرین میں سے کوئی شخص استحسان والے مسئلے کو قیاس والے مسئلے کے نقطۂ نظر سے بیان کرتا ہے اور قیاس والے مسئلے کو استحسان والے نقطۂ نظر سے بیان کرتا ہے اور اس طرح اختلاف کا بازار گرم ہو جاتا ہے۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے ایک مسئلہ میں دو طرح سے جواب مذکور ہوتا ہے، (۱) حکم کے اعتبار سے (۲) احتیاط کے اعتبار سے۔ لیکن سننے والے مطلق نقل کرتے ہیں اور من جہۃ الحکم یا من جہۃ الاحتیاط کی قید وغیرہ نہیں لگاتے، اس وجہ سے بھی روایت میں اختلاف رونما ہو جاتا ہے۔ (رسم المفتی ص ۹۶، ۹۷)

فقہ حنفی کی کتابوں کے درجات

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے رسم المفتی میں مسلک حنفی کے مسائل کو تین طرح کی کتابوں میں منحصر قرار دیا ہے۔

(۱) وہ مسائل ہیں جنھیں اُصول اور ظاہر الروایہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، یہ وہ مسائل ہیں جو اصحاب مذہب یعنی حضرت امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد رحمۃ اللہ علیہم سے مروی ہیں، ظاہر الروایہ یا مسائل الاصول اُن مسائل کو کہتے ہیں جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی لاجواب تصنیفات میں مذکور ہیں، مثلاً مبسوط، زیادات، جامع صغیر، سیر صغیر اور سیر کبیر وغیرہ کے مسائل، انھیں ظاہر الروایہ سے موسوم کرنے کی وجہ ہے کہ یہ مسائل حضرت امام محمدؒ سے ثقہ راویوں کے ذریعے مروی ہیں۔ اور چوں کہ فقہ حنفی میں فتویٰ اور اجتہاد کے حوالے سے ان کتابوں کو مأخذ اور مراجع کی حیثیت حاصل ہے، اس لیے انھیں اُصول کہا جاتا ہے۔

(۲) ان کتابوں کے مسائل ہیں جو ماقبل میں مذکور اصحاب مذہب سے مروی ہیں، لیکن یہ مسائل امام محمدؒ کی تصنیف کردہ ان چھ کتابوں کے علاوہ دیگر کتابوں کے مسائل ہیں، جیسے امام محمدؒ کی کیسانیات، ھارونیات، جرجانیات اور رقیات یا ان کے علاوہ دوسرے مصنفین کی کتابوں کے مسائل ہوں جیسے حسن ابن زیادؒ وغیرہ کی کتابیں اور ان کتابوں کو نوادر کہا جاتا ہے۔ انہی اقسام میں سے امام ابو یوسفؒ کی کتاب الامالی بھی ہے یعنی جو مسائل حضرت امام ابو یوسف نے اپنے تلامذہ کو املاء کرایا تھا ان کے تلامذہ نے بعد میں ان مسائل کو کتابی شکل میں جمع فرمادیا۔

(۳) تیسرا درجہ ان مسائل کا ہے جنھیں فتاویٰ اور واقعات کہا جاتا ہے، یہ وہ مسائل ہیں جنہیں بعد کے مجتہدین نے مستنبط کیا ہے، ان حضرات سے جب کسی مسئلے یا واقعے کے متعلق شرعی حکم معلوم کیا جاتا اور متقدمین اہل مذہب سے اس سلسلے میں انھیں کوئی صراحت نہیں مل پاتی تو یہ حضرات اجتہاد کرکے کتاب وسنت کی روشنی میں اس مسئلے کا جواب دیا کرتے تھے، ان متاخرین میں حضرات صاحبین کے تلامذہ اور ان کے بعد کے فقہاء ہیں، جیسے عصام ابن یوسف، ابن رستم، محمد ابن سماعہ، ابوسلیمان جوز جانی، ابوحفص بخاری، اور محمد ابن سلمہ وغیرہ۔

سب سے پہلے ان حضرات کے فتاویٰ کو جمع کرنے کا کام فقیہ ابواللیث سمرقندی نے انجام دیا، اور النوازل کے نام سے فتاویٰ کا ایک ضخیم مجموعہ تیار کیا۔ اور اس کے بعد ترتیب فتاویٰ کا سلسلہ جاری ہوا جو اللہ کے فضل وکرم سے تاحال جاری وساری ہے۔

فتاویٰ شامی کے مقدمے میں یہ صراحت کی گئی ہے کہ فقہ کی کتابوں میں جہاں باجماع الأئمة الأربعة کا جملہ آتا ہے، اس سے فقہ کے یہ چاروں امام مراد ہوتے ہیں (۱) حضرت امام ابوحنیفہؒ (۲) حضرت امام مالکؒ (۳) حضرت امام شافعیؒ (۴) حضرت امام احمدؒ۔

اور جہاں ائمہ ثلاثہ کا لفظ آتا ہے وہاں اس سے امام مالکؒ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبلؒ مراد ہوتے ہیں اور جس جگہ عند علمائنا الثلاثة کا جملہ آتا ہے، اس سے فقہ حنفی کے تینوں بڑے امام یعنی حضرت امام ابوحنیفہؒ، حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ مراد ہوتے ہیں۔ اور پھر ان میں سے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے وصف سے حضرت امام ابوحنیفہ، شیخین کے وصف سے حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف اور طرفین سے حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام محمدؒ اور صاحبین سے حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ مراد ہیں۔ (۴۳/۱)

فقہ اسلامی کے چار بڑے امام

① حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

آپ کا سلسلۂ نسب یوں ہے، نعمان بن ثابت بن زُوطا بن ماہ، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ آپ کے جدامجد زوطا کابل یا بابل کے باشندے تھے اور بنی تیم اللہ کے غلام تھے اور بعد میں آزاد کر دیئے گئے، اسی لیے ولاء کی نسبت سے آپ کو تیمی کہا جاتا ہے۔ آپ کے والد ثابت بن زوطا فارسی تھے، اسی لیے مورخین نے آپ کو فارسی النسب قرار دیا ہے۔

بیشتر محققین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حضرت الامامؒ نے ۸۰ھ میں سرزمین کوفہ میں آنکھیں کھولیں، اس اعتبار سے شہر کوفہ ہی آپ کا مولد اور آپ کی اولین درسگاہ ہے، اس سے پہلے آپ یہ پڑھ چکے ہیں کہ حرمین شریفین کے بعد حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت علیؓ کے کوفہ میں سکونت اختیار کر لینے کی وجہ سے کوفہ علم وفضل کا مرکز، رشد وہدایت کا محور، فقہ وفتاویٰ کا منبع اور علماء وفقہاء کا سرچشمہ ہوگیا تھا، اس لیے حضرت امامؒ کو جی بھر کے کوفہ نے سیراب کیا اور آپ نے بھی اپنی آتش شوق کو اس قدر پروان چڑھایا کہ کوفہ کے مے خانے آپ کی بلانوشی اور سرمستی کی داد دینے پر مجبور ہوگئے۔

مورخین نے لکھا ہے کہ عہد طفولیت میں آپ کے والد آپ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس لے گئے، اور ان سے دعا کی درخواست کی، اس پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے آپ کے لیے خیر وبرکت کی دعا فرمائی، اور اس دعا کا اثر یہ ہوا کہ آپ نے دوسال کی قلیل مدت میں پورا قرآن کریم حفظ کرلیا اور آپ کی کل عمر اس وقت آٹھ سال تھی۔ پھر اس کے بعد دوسال کے عرصے میں آپ نے علم نحو اور علم ادب کی تکمیل کی اور جب سن شعور کو پہنچے تو پورا عراق مختلف طرح کے ادیان ومذاہب سے بھرا ہوا تھا، جس میں نصرانی بھی تھے، شیعہ اور خارجی بھی تھے اور علوم صحابہ کے حامل تابعی بھی تھے، اس لیے حضرت الامام نے مختلف مکاتب اور مذاہب میں فرق اور امتیاز کرنے کی غرض سے علم کلام کو اپنی تحصیل وتحقیق کا موضوع بنایا اور پورے پانچ سال تک اس علم کی تحصیل میں مشغول ومنہمک رہے، یہاں تک کہ علم کلام میں آپ نے کامل دست گاہ حاصل کرلی۔

مناقب صدر الائمہ میں خود حضرت الامام کی زبانی علم کلام کی کہانی ان الفاظ میں نقل کی گئی ہے ''فرماتے ہیں کہ مجھے علم کلام میں کافی دسترس حاصل ہوچکی تھی اور عمر عزیز کا ایک گراں قدر حصہ اسی میں گذر چکا تھا، میں اس فن کی حمایت اور مدافعت میں لوگوں سے مناظرے کیا کرتا تھا، حتیٰ کہ بصرہ جو اس زمانے میں مختلف مکاتب فکر کا گہوارہ تھا میں وہاں بیس سے زائد مرتبہ گیا اور خارجیوں سے بحث ومباحثہ کیا، لیکن پھر میرے ذہن ومزاج میں تبدیلی آئی، اور علم کلام کی اس درجہ دیوانگی پر میرا ضمیر مجھے کوسنے لگا اور یہ احساس دلانے لگا کہ حضرات صحابہ جن کے فضل وکرم اور جن کی محنت وجاں نثانی کے طفیل ہم تک دین پہنچا ہے ان کی زندگیاں تو

مناظروں اور مجادلانہ شورشوں سے یکسر خالی رہیں، انھوں نے ہمیشہ اپنے آپ کو اس سے کنارہ کش رکھا اور شرعی علوم ہی کو اپنی علمی جولان گاہ بنایا۔ اس احساس نے مجھے نئی سمت اور نئی فکر عطا کی اور میں نے علم کلام کو خیر آباد کہہ دیا۔

اس زمانے میں کوفہ میں امام شعبیؒ بقید حیات تھے، اور وہ علم کلام کے حوالے سے میری لیاقت وقابلیت اور اس میں پیدا شدہ مہارت کا تذکرہ سن چکے تھے، اتفاق ایسا ہوا کہ ایک دن میں بازار جارہا تھا اور ان کی دوررس نگاہ مجھ پر پڑگئی، انھوں نے مجھے بلایا اور پوچھا کہ میاں کہاں جارہے ہو، میں نے جواب دیا کہ بازار جارہا ہوں، انھوں نے پوچھا کہ علمی مشغلہ کیا ہے؟ میں نے کہا کہ علماء کے پاس تو میں بہت کم جاتا ہوں، اس پر امام شعبیؒ نے مجھے یہ نصیحت فرمائی کہ اس سلسلے میں غفلت نہ کرو، مطالعہ کو لازم پکڑو اور اہل علم کی صحبت کو اپنے لیے ضروری خیال کرو۔ اس لیے کہ تمھاری شخصیت میں مجھے ہونہاری، بیدارمغزی اور بالغ نظری دکھائی دیتی ہے۔ حضرت الامامؒ فرماتے ہیں کہ محدث شعبیؒ کی یہ نصیحت میرے دل میں گھر کرگئی اور میں ہر کام سے کنارہ کش ہوکر تحصیل علم میں مشغول ہوگیا۔

نگاہیں کاملوں پر پڑ ہی جاتی ہیں زمانے کی
کہیں چھپتا ہے اکبر پھول پتوں میں نہاں ہوکر

۱۲۰ھ میں آپ کوفہ کے مشہور محدث وفقیہ اور نامور استاذ حضرت امام حمادؒ کے حلقہ درس سے وابستہ ہوئے اور پورے اٹھارہ سال تک ان کی صحبت اور معیت میں رہے، امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ اپنی خداداد ذکاوت وذہانت اور تحصیل علم کے بے پناہ ذوق وشوق میں ہمیشہ اپنے رفقائے درس سے ممتاز رہے، استاذ کی باتوں کو بغور سننا اور بعد میں انھیں یاد کرنا اور یاد رکھنا آپ کا خصوصی وصف اور طرۂ امتیاز تھا، خود فرماتے ہیں کہ جب حضرت الاستاذ مسائل بیان فرماتے تو میں پوری توجہ سے انھیں سنتا اور ان کو یاد رکھتا تھا، صبح کو جب استاذ محترم ان مسائل کا اعادہ کرتے تو من وعن میں ان مسائل کو سنادیا کرتا تھا، جب کہ میرے دوسرے احباب اس سلسلے میں غلطی کرجاتے تھے۔ میری اس محنت سے استاذ محترم بہت متاثر ہوئے اور ایک مرتبہ تو انھوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ دوران سبق ابوحنیفہؒ کے علاوہ کوئی اور میرے سامنے نہ بیٹھے۔

اس طرح تقریباً اٹھارہ سال تک حضرت الامام کوفہ کے سب سے بڑے علمی حلقے سے وابستہ رہے اور اس دوران مختلف علوم وفنون کے گنجینوں سے اپنے سینے کو معمور کیا، دبستان حماد کے ہر گل سے خوشہ چینی کی اور چمنستان علم کے ہر پھول سے رس نکالا اور اسے جی بھر کے چوسا اور جب کوفہ کے پھولوں سے آپ کا جی بھر گیا اور تشنگی دامن گیر ہونے لگی تو آپ نے حرمین شریفین کے لیے رخت سفر باندھا، ویسے تو سب سے پہلا حج آپ نے ۹۶ھ میں کیا اور حج کے ساتھ ساتھ حرمین کے شریفین کے مشہور ومعروف محدثین وفقہاء سے استفادے کا رابطہ برابر جاری رہا۔ اور غالباً اسی استفادے اور تحصیل علوم کے پیش نظر آپ ۹۶ھ سے تادم حیات ہر سال سفر حج پر تشریف لے جاتے تھے اور وہاں کے علماء ومشائخ اور حضرات محدثین وفقہاء سے علمی مذاکرے کیا کرتے تھے۔

حضرت حمادؒ کی مشفقانہ تربیت اور آپ کی توجہ وعنایت نے حضرت الامام کے علوم فنون کو جلاء بخشی اور کوفہ کے کونے کونے میں آپ کے علمی تبحر اور آپ کی فقیہانہ شخصیت کا بے مثال تصور قائم ہوگیا، اور یہ تصور اس قدر عام اور تام ہوا کہ اللہ نے اسے حقیقت و واقعیت کا جامہ عطا کردیا اور عوام وخواص دونوں حلقوں میں آپ مقبول ومحبوب ہوگئے، تاریخ بغداد میں لکھا ہے کہ ایک

مرتبہ آپ عباسی حکومت کے سربراہ خلیفہ ابوجعفر منصور کے یہاں گئے، اس وقت دربار میں عیسیٰ بن موسیٰ بھی بیٹھے ہوئے تھے، عیسیٰ نے خلیفہ کو مخاطب کر کے کہا اے امیرالمؤمنین **ھذا عالم الدنیا الیوم** یہ شخص آج پوری دنیا کے عالم ہیں، ابومنصور نے آپ سے پوچھا کہ آپ نے کن لوگوں کے علوم حاصل کیے ہیں، امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ حضرت فاروق اعظمؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباس، اور حضرت ابن مسعود کے علوم سے میرا سینہ معمور ہے، اس پر خلیفہ ابومنصور کی زبان سے بے ساختہ یہ جملہ نکلا کہ آپ تو علم کی مضبوط چٹان پر کھڑے ہیں۔

سلسلۂ تدریس کا آغاز اور امام حماد رحمۃ اللہ علیہ کی جانشینی:

تحصیل علوم سے فراغت کے بعد ۱۲۰ھ سے آپ نے تدریسی زندگی کا آغاز فرمایا، اور اس کا اصل سبب یہ ہوا کہ ۱۲۰ھ میں آپ کے محسن ومربی اور مشفق معلم حضرت امام حمادؒ دارالبقاء کو سدھار گئے تو اہل کوفہ نے اتفاق رائے سے آپ کو ان کا جانشین مقرر کیا اور کوفہ کی مسجد میں حضرت حمادؒ کی مسند پر جلوہ گر کر دیا اور علم حدیث اور علم فقہ دونوں علوم کی درس وتدریس آپ سے متعلق کر دی گئی۔ اور حضرت حمادؒ کی وفات کے بعد ایک بار پھر سے کوفہ کی مسجد میں علم کا بول بالا ہوا، **قال اللہ** اور **قال الرسول** کی صدائیں گونجنے لگیں اور دیکھتے ہی دیکھتے مسجد کوفہ طالبین ومتعلّمین کی کثرت سے پر ہوگئی، حضرت الامام کی درسی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ کوفہ کی تمام درس گاہوں کے طلباء کھینچ کھینچ کر آپ کے حلقۂ درس میں شامل ہو گئے اور بہت سی درس گاہوں کے طلباء اور اساتذہ دونوں کسب فیض کرنے مسجد کوفہ آپہنچے، مورخین کی صراحت کے مطابق آپ کے حلقہ درس میں، مکہ، مدینہ، دمشق، بصرہ، واسطہ، موصل، رملہ، مصر، یمن، یمامہ، نیشاپور، بخارا، سمرقند، اور مدائن وغیرہ جیسے دور دراز ملکوں اور علاقوں کے طلباء وعلماء شریک ہوتے تھے اور آپ کے بیان کردہ علمی نکات ولطائف سے دامن مراد بھرتے اور پوری کرتے تھے۔

آپ کے تلامذہ میں سے مشہور محدثین وفقہاء جو ہمہ وقت حاضر باش رہتے تھے ان کی تعداد تقریباً ۹۱۸ ہے، ردالمحتار میں **طحطاوی علی الدر** کے حوالے سے مذکور ہے کہ تدوین فقہ کے موقع پر ایک ہزار علماء وفقہاء آپ کے ساتھ تھے جن میں سے چالیس حضرات درجۂ اجہاد پر فائز تھے۔ فقہ کے علاوہ علم حدیث میں آپ کو وہ امتیازی شان حاصل تھی کہ سلسلۂ حدیث کے مقبول اور معتبر امام عبداللہ بن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ اگر خدا تعالیٰ امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوری کے ذریعے میری فریادرسی نہ کرتا تو میں بھی عام آدمیوں کی طرح ایک آدمی ہوتا۔

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ اگر میں بعض بے وقوفوں کی بات پر رہتا تو ابوحنیفہؒ کی ذات اور ان کے علوم ومعارف سے محروم رہتا۔ اور طلب علم کی راہ میں میری ساری محنت ومشقت رائیگاں ہو جاتی اور لاکھوں روپیوں کے صرف پر پانی پھر جاتا۔

انھی عبداللہ بن المبارک کے متعلق مورخین نے لکھا ہے کہ علم حدیث کی تحصیل میں انھوں نے دنیا کے کونے کونے کا سفر کیا اور اس دوران لاکھوں روپے صرف کیے، لیکن جب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آئے تو اخیر تک آپ سے جدا نہ ہوئے، حتیٰ کہ آپ کی وفات کے بعد قبر اطہر پر کھڑے ہو کر زار وقطار روتے ہوئے یہ کہنے لگے، کہ ابراہیم نخعیؒ مرتے وقت حضرت حمادؒ کو اپنا نائب بنا گئے تھے، حضرت حماد اس دنیا سے جاتے جاتے آپ کو اپنا نائب بنا گئے، خدا آپ پر رحم فرمائے کہ آپ نے اپنا کوئی نائب اور خلیفہ نہیں چھوڑا۔

یہی وہ عبداللہ بن المبارک ہیں جنھوں نے حضرت الامامؒ کی شان اقدس میں درج ذیل قصائد کے ذریعے آپ کی مدح سرائی کی ہے

لقد زان البلاد ومن عليها　امام المسلمين أبوحنيفة
بآثار وفقه في حديث　كآثار الزبور على الصحيفة
فما في المشرقين له نظير　ولا بالمغربين ولا بكوفة

ترجمہ: امام المسلمین، امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ ابوحنیفہ علیہ الرحمہ نے تمام شہروں کو زینت بخش دی، اور شہروں میں زندگی گذارنے والوں پر احسان فرمایا، یعنی آثار وفقہ کی ایسی دلنشیں تشریح فرمائی جیسا کہ صحیفے میں زبور کی آیات جڑی ہوئی ہوں، چنانچہ ان کمالات کے حوالے سے نہ تو مشرق میں اس کی کوئی مثال ملتی ہے اور نہ ہی مغرب اور کوفہ میں آپ کا کوئی ہم پلّہ دکھائی دیتا ہے۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی:

امام اعظم علیہ الرحمہ پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے جن علمی کمالات، مجتہدانہ صفات، قوت حافظہ کی کرامات، فقہ وفتاویٰ کے تجربات اور قیادت وسیادت کی نوازشات کی بھرمار ہوئی اس کے پس منظر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارت اور پیشین گوئی کا بہت بڑا عمل دخل تھا، اور چوں کہ یہ پیشین گوئی زبان رسالت سے صادر ہوئی تھی، اس لیے اللہ تعالیٰ کو تو اسے سچ کر دکھانا ہی تھا، چناں چہ بخاری اور مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے **كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ نزلت عليه سورة الجمعة فلما قرأ وآخرين منهم لما يلحقوا بهم، قالوا من هؤلاء يارسول الله؟ فلم يراجعه النبي صلى الله عليه وسلم، حتى سأله مرة أو مرتين أو ثلاثا، قال وفينا سلمان الفارسي رضى الله عنه قال فوضع النبي صلى الله عليه وسلم يده على سلمان، ثم قال لو كان الإيمان عند الثريا لنا له رجالٌ من هؤلاء.**

حضرت ابوہریرہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھے، اسی مجلس میں سورۂ جمعہ نازل ہوئی، تو جب آپ نے یہ آیت پڑھی **وآخرين منهم لمّا يلحقوا بهم** حاضرین میں سے کسی نے عرض کیا، اے اللہ کے نبی! یہ **آخرين منهم** سے کون مراد ہیں؟ جو ابھی تک ہم سے ملے نہیں، آپ خاموش رہے، مگر پوچھنے والے نے دوبارہ اور سہ بارہ یہی سوال دہرایا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے کاندھے پر ہاتھ رکھ کر یہ ارشاد فرمایا اگر ایمان ستاروں کی جمگھٹ اور آسمانی کہکشاں میں بھی ہوگا تو ان کے کچھ آدمی اسے حاصل کرلیں گے۔

حافظ ابن حجر مکیؒ نے جلال الدین سیوطیؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس حدیث سے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ ہی مراد ہیں، کیوں کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں اہل فارس میں سے کوئی بھی امام کے علمی مقام اور فقہی قدرومنزلت کو نہیں پہنچ سکا تھا، اور آپ تو آپ، بل کہ آپ کے تلامذہ کا بھی کوئی ہم پلّہ نہ ہوسکا۔

شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ ہی اس کے مصداق ہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ہاتھوں سے علم فقہ کی اشاعت کرائی، ان کے ذریعہ اہل اسلام کی اصلاح فرمائی، اور بالخصوص اس دور میں تو صرف یہ

بات ہی کافی ہے کہ تمام شہروں میں حنفی بادشاہ ہیں، حنفی قاضی ہیں، اور حنفی مدرسین ہیں۔

شرف تابعیت:

یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ حضرت امام اعظم علیہ الرحمہ تابعی ہیں، اور جلیل القدر تابعی ہیں، امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے زمانے میں کوفہ کا کوئی صحابی اور تابعی ایسا نہیں چھوڑا جس سے ملاقات اور کسب فیض نہ کیا ہو، علامہ خوارزمیؒ فرماتے ہیں کہ **اتفق العلماء علی أنه رویٰ عن أصحاب رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لکنهم اختلفوا في عددهم** یعنی علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امام اعظم علیہ الرحمہ نے صحابۂ کرام سے روایات نقل کی ہیں، لیکن ان کی تعداد میں اختلاف ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں امام صاحب نے صحابۂ کرام کی ایک جماعت سے ملاقات کی ہے، جن میں عبداللہ بن ابی اوفیٰ اور حضرت انس بن مالک سرفہرست ہیں۔

علامہ ابن حجر مکیؒ نے لکھا ہے **أدرك الامام الأعظم ثمانية من الصحابة** یعنی امام اعظم علیہ الرحمہ نے آٹھ صحابہ سے ملاقات کی ہے۔

حضرت الامام کا ورع وتقویٰ:

اس میں کوئی شک نہیں کہ علم ایک خداداد دولت ہے اور یہ دولت اسی وقت محفوظ رہ سکتی ہے جب صاحب علم اس دولت کی قدر کرے، اسے زیغ وضلال سے محفوظ رکھے اور اس کی تعمیر وترقی کی خاطر ہمہ وقت کوشاں اور فکرمند رہے اور سب سے بڑا اہتمام یہ کرے کہ اس علم کے مطابق زندگی جینا شروع کردے اور اپنے دل میں خدا کا خوف، اس کی خشیت اور تقویٰ اور للّٰہیت کو موجزن کرلے۔ ذیل میں حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے حیات طیبہ کے چند پہلوؤں کو تحریر کی لڑی میں پرویا جارہا ہے جن سے ہم جیسے بے راہ رو طالب علموں کو راہ حق پر چلنے کی نئی سمت عطا ہوگی اور اس بات کا بخوبی احساس ہوجائے گا کہ حضرت الامام کی علمی عظمت وفوقیت اور ان کی فقہی بزرگی وبرتری میں ان کے اخلاص وللّٰہیت اور خدا کے خوف اور اس کی خشیت کا بہت بڑا عمل دخل تھا۔

ایک مرتبہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ ایک آدمی سے گفتگو کررہے تھے، اچانک اس آدمی نے کہا اتق اللّٰہ اللہ سے ڈرو، اتنا سنتے ہی امام صاحب کا چہرہ زرد ہوگیا، آپ نے اپنا سر جھکا لیا اور اس آدمی سے کہنے لگے، اللہ آپ کو جزائے خیر دے، جس وقت کسی کو اپنے علم پر ناز ہونے لگے اس وقت وہ شخص اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ اسے کوئی خدا کی یاد دلادے۔

اسی طرح ایک مرتبہ کسی شخص کے گھر کے باہر دھوپ میں آپ بیٹھے ہوئے تھے، اسمٰعیل بغدادیؒ نے کہا کہ اگر آپ دھوپ چھوڑ کر اس گھر میں بیٹھ جاتے تو بہت اچھا تھا، اس پر آپ نے فرمایا کہ اس مکان مالک پر میرا کچھ قرض ہے اور میں اس کے گھر کے سایہ کو استعمال کرنا مکروہ سمجھتا ہوں، کیوں کہ مجھے یہ خدشہ ہے کہ کہیں وہ نفع کے تحت داخل نہ ہوجائے، کیوں کہ حدیث پاک میں ہے **کل قرض جرّ نفعا فهو ربوا**۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق علماء وفقہاء اور معاصرین کی آراء:

عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابوحنیفہ سے زیادہ پرہیزگار کسی کو نہیں دیکھا۔

شداد بن حکیم سے روایت ہے کہ میں نے امام ابوحنیفہ سے زیادہ جاننے والا نہیں دیکھا۔

ابن عیینہ فرماتے ہیں کہ ابوحنیفہ لوگوں میں سب سے زیادہ نمازی تھے، بڑے امانت دار اور بہت با مروت انسان تھے۔

وکیع بن الجراح فرماتے ہیں کہ میں نے ابوحنیفہ سے بڑا فقیہ کسی کو نہیں دیکھا۔

احمد بن حرب نیشاپوری سے مروی ہے کہ ابوحنیفہ علماء کے بیچ میں ایسے تھے جیسے امراء کے بیچ میں خلیفہ۔

امام مالک فرماتے ہیں میں نے ایک شخص ایسا دیکھا ہے کہ اگر وہ غیر سونا کو سونا کہہ دے تو دلیل سے اسے سونا بنا ڈالے گا، یعنی ابوحنیفہ علیہ الرحمہ۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تمام فقہاء علوم فقہ میں ابوحنیفہ کے بچے ہیں۔

مکی بن ابراہیم فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ روئے زمین میں سب سے زیادہ عالم آدمی تھے۔

نصر بن شمیل سے منقول ہے کہ لوگوں کو فقہ کی کوئی خبر نہیں تھی، ابوحنیفہ علیہ الرحمہ نے اُنھیں فقہ سے روشناس کرایا۔

جاہ و منصب سے اعراض:

ابن عساکر کا بیان ہے کہ حکومت بنی امیہ نے اپنے خزانے کی کنجیاں حضرت الامام کے سپرد کرنا چاہی اور ساتھ ہی ساتھ یہ اشارہ بھی دے دیا کہ عدم تعمیل کی صورت میں ان پر کوڑے بھی لگائے جاسکتے ہیں، لیکن حضرت الامام نے حکومت کی اس پیش کش کو ٹھکرا دیا اور حکومت کی مقرر کردہ سزا کو بسر وچشم قبول کرلیا۔

حکومت بنی امیہ کا سب سے ممتاز سیاست داں یزید بن عمر بن ہبیرہ تھا، اس نے حضرت الامام کی طرف دوستانہ تعلقات کا ہاتھ بڑھانا چاہا، مگر آپ نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ مجھے تمھاری دوستی کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ اگر تم مجھے اپنا قرب عطا کروگے تو فتنے میں مبتلا کروگے اور اگر قرب کے بعد مجھے اپنے سے دور کروگے تو خوانخواہ کے غم میں مبتلا کروگے'' اس لیے مجھے تمھاری یہ پیش کش منظور نہیں ہے۔

ابن ہبیرہ نے تجویز مسترد کیے جانے کے بعد آپ کو گورنر کے بعد سب سے زیادہ با اختیار وزیر بنانے کی پیش کش کی اور یہ حکم دیا کہ گورنر کی سرکاری مہر ان کے حوالے کردی جائے، تاکہ نہ تو ان کی مہر تصدیق کے بغیر کوئی فرمان جاری ہوسکے اور نہ ہی بیت المال سے کوئی چیز نکالی جاسکے۔ لیکن چوں کہ زہد وغناء اور توکل واستغناء آپ کی رگ وپے میں پیوست ہو چکا تھا، اس لیے آپ نے اس تجویز کو بھی نامنظور کردیا۔

ابن ہبیرہ کو جب اس بات کا علم ہوا تو اس نے آپ کو زدوکوب کرنے کی قسم کھالی، اس پر داؤد بن ابی ہند، ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ جیسے بڑے فقہاء کا ایک وفد آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ ہم آپ کو خدا کا واسطہ دیتے ہیں، عدم تعمیل کی صورت میں گورنر نے آپ کو زدوکوب کرنے کی قسم کھا رکھی ہے، اس لیے خدارا اپنے آپ کو تباہی میں نہ ڈالیے اور بادل ناخواستہ ہی اسے قبول فرمالیجیے، دیکھیے ہم آپ کے بھائی ہیں اور حکومت کے اس تعلق کو ناپسند کرنے کے باوجود بدرجۂ مجبوری قبول کررہے ہیں، خدارا آپ بھی قبول فرمالیں۔

لیکن ان کے سمجھانے بجھانے کا بھی آپ پر کوئی اثر نہیں ہوا اور بدستور آپ اپنے انکار پر جمے رہے، اس پر ابن ہبیرہ نے پندرہ دنوں تک آپ کو جیل کی سلاخوں میں دھکیل دیا اور اس دوران اس عہدے کو قبول کرنے کے متعلق پیہم اصرار ہوتا رہا، اخیر میں تھک ہار کر گورنر نے آپ کو عہدۂ قضاء کی پیش کش کی اور تمام جلاّدوں کے سامنے آپ کو بلا کر یہ تجویز آپ کے سامنے رکھی، اور یہ کہا کہ اگر اس پیش کش کو ٹھکرایا گیا تو میں کوڑے لگوانے سے باز نہیں آؤں گا، بل کہ جان سے بھی ختم کرا سکتا ہوں، لیکن امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ پر گورنر کی گونج گرج کا کوئی اثر نہیں ہوا اور آپ نے یہ کہہ کر اسے بھی لات مار دیا کہ "واللّٰہ لا أفعل ولو قتلني" بخدا میں اسے بھی قبول نہیں کروں گا، اگر چہ ابن ہبیرہ مجھے جان ہی سے کیوں نہ مار دے۔

اتنا سننا تھا کہ ابن ہبیرہ کو بھی طیش آگیا اور اس نے جلاّدوں سے آپ کے جسم اطہر پر کوڑے برسوا دیے، مورخین نے لکھا ہے کہ کوڑے لگنے کے بعد جب آپ کو جیل لے جایا جا رہا تھا تو آپ کے سر پر مار کے نشانات پڑے ہوئے تھے اور آپ کا چہرہ سوجا ہوا تھا۔

اس کے بعد پھر عباسیوں نے کھل کر حکومت بنوامیہ کی بغاوت شروع کر دی اور جب اس بغاوت اور مخالفت کے شعلے بھڑکنے اور طول پکڑنے لگے تو حضرت الامام کوفہ سے مکۂ معظمہ چلے گئے اور ۱۳۰ھ تک تقریباً چھ سال تک وہاں قیام پذیر رہے۔ اس دوران بنوامیہ کی حکومت ختم ہوگئی اور عباسی تخت نشین ہوگئے، چناں چہ حکومت عباسیہ کا پہلا معمار اور دولت عباسیہ کا پہلا حقیقی خلیفہ ابوجعفر منصور نے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے دوبارہ کوفہ پہنچنے کے بعد آپ سے دوستی اور مفاہمت کا ہاتھ بڑھایا اور یہ مفاہمت اس درجہ کامیاب ثابت ہوئی کہ جب خلیفہ نے بغداد کی تعمیر وترقی کا آغاز کرایا تو حضرت الامام کو اینٹ وغیرہ کی نگرانی سپرد کی گئی، اور اس کے علاوہ بھی بہت سارے ہدایا اور تحائف آپ کی خدمت میں بھیجے گئے، یہ تعلقات بھی زیادہ دنوں تک برقرار نہ رہ سکے اور بہت جلد اس تعلقات میں کشیدگی در آئی۔

لیکن ۱۴۸ھ میں دوبارہ منصور نے حضرت الامام سے تعلق قائم کیا اور اس مرتبہ آپ کو کوفہ سے بغداد بلا کر قاضی القضاۃ یعنی چیف جسٹس کا عہدہ پیش کیا، اور اسے قبول کرانے کے لیے تن من دھن ہر چیز کی بازی لگا دی، حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بصیرت اور دوراندیشی نے بہت جلد یہ بھانپ لیا کہ یہ عہدہ قبول کروا کے منصور انھیں اپنے قابو میں لینا چاہتا ہے، اور اس سے خلاصی کے صرف دو ہی راستے ہیں (۱) یا تو اس پیش کش کو قبول کر کے منصور کی ماتحتی میں آجائیں (۲) یا پھر اپنے مشن کو پورا کرنے کے لیے اپنی ذات کے خاتمہ کا خطرہ مول لیں۔

حضرت الامام نے اس صورت حال میں بھی اپنے آپ کو داؤ پر لگا دیا اور کوفہ کی جامع مسجد میں اپنے ایک ہزار تلامذہ کو جمع کر کے انھیں اپنی زندگی کی آخری وصیت ونصیحت کی۔

چناں چہ آپ نے اپنے بصیرت افروز خطاب میں یہ فرمایا کہ میرے دل کی مسرتوں کا سارا سرمایہ صرف تم لوگوں کا وجود ہے، تمھاری ہستیوں میں میرے حزن وغم کے ازالے کی ضمانت پوشیدہ ہے، میں نے ایسی فضا پیدا کر دی ہے کہ لوگ تمھارے نقش پا کی جستجو کریں گے اور تمھارے ایک ایک لفظ کو تلاش کریں گے اور تمھارے ہر ہر قدم کو نمونۂ عمل اور مشعل راہ بنائیں گے، اس لیے کہ میں نے تمھارے لیے لوگوں کی گردنوں کو جھکا کر ہموار کر دیا ہے۔

آپ نے مزید تاکید کے ساتھ یہ فرمایا کہ آپ لوگوں کے لیے میری اعانت کرنے کا وقت آچکا ہے، تم میں سے ہر ایک عہدۂ قضا کی ذمہ داریوں کو سنبھالنے کی پوری پوری صلاحیت رکھتا ہے، اور دس آدمی تو ایسے ہیں جو صرف قاضی ہی نہیں، بل کہ قاضیوں کی تربیت وتہذیب کا کام بھی بخوبی انجام دے سکتے ہیں، میری تمنا یہ ہے کہ علم کو محکوم ہونے کی ذلت سے بچائے رکھنا، اور کسی بھی حال میں غلط اور نامناسب فیصلہ نہ کرنا، اور نہ ہی کسی دباؤ کے سامنے شریعت کے معاملے میں نرم رویہ اختیار کرنا۔

ایک ہزار تلامذہ کے عظیم مجمع کی اہمیت اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر نے ابوجعفر کو اس بات پر آمادہ کرلیا کہ جس طرح بھی بن پڑے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کو بغداد بلالیا جائے، چناں چہ عیسیٰ بن موسیٰ کے پاس ابوجعفر کا یہ فرمان پہنچا کہ ابوحنیفہ کو سوار کرکے فوراً میرے پاس روانہ کردو، عیسیٰ بن موسیٰ نے ابوجعفر کے حکم کی تعمیل میں حضرت الامام کو بغداد روانہ کردیا، ابوجعفر کے دربار میں آپ کی پیشی ہوئی، اور ابوجعفر نے پھر عہدۂ قضا کو قبول کرنے کی پیش کش کی، امام صاحب نے حسب سابق اس بار بھی انکار کردیا اور یہ کہا مجھ میں قضا کی صلاحیت نہیں ہے، ابوجعفر نے کہا تمھارے اندر ہی میں تو قضا کی صلاحیت ہے، کچھ دیر تک اسی طرح سوال وجواب کا ردوبدل ہوتا رہا، یہاں تک کہ ابوجعفر غضب ناک ہوگیا اور قسم کھا بیٹھا کہ ابوحنیفہؒ کو یہ کام کرنا ہی پڑے گا، لیکن حضرت الامام نے بھی پوری بے خوفی اور بے باکی کے ساتھ یہ قسم کھالی کہ میں اس عہدے کو کبھی قبول نہیں کروں گا، اس پر ابوجعفر نے آپ کو برا بھلا کہا، اور تیس کوڑے رسید کردیے، اس کے باوجود بھی جب ابوحنیفہ کے پائے استقامت میں کوئی جنبش نہیں آئی اور اس قدر ظلم وجور سہنے کے باوجود بھی آپ عہدۂ قضا قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہوئے، تو ابوجعفر نے آپ کو جیل بھیجنے کا حکم دے دیا، اور جیلر کو یہ فرمان جاری کیا کہ ابوحنیفہؒ پر سختی کی جائے اور ہر طرح انھیں ستایا جائے، چناں چہ ان ظالموں نے کھانے اور پینے میں نہایت سختی کردی، قید وبند میں بھی ہر حدیں پار کرگئے، یہاں تک کہ بقول بعضے آپ کو زہر پلا دیا گیا۔

روئے زمین کا آخری سجدہ:

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی عمر اس وقت (۷۰) ستر کے قریب پہنچ چکی تھی، ذہن وجسم جواب دے چکے تھے، جیل میں کھانے پینے کی تکالیف اور قید وبند کی صعوبتیں اس پر مستزاد تھیں، ابوجعفر کے ظلم وستم نے بوڑھی ہڈیوں میں آخر کیا باقی چھوڑا تھا، جو زندگی کا ساتھ دیتا، چناں چہ موت کے آثار نظر آنے لگے اور موت ہی کو اللہ تعالیٰ نے آپ کی نجات کا ذریعہ بنادیا۔ حضرت الامام کو بھی جب اپنی موت کا یقین ہوگیا تو بارگاہ صمدیت میں آپ نے اپنی جبین نیاز کو خم کردیا، سجدہ میں چلے گئے اور اسی حال میں اپنی جان جانِ آفریں کے قدموں میں نچھاور کردی۔

اب کیا ستائیں گی ہمیں دوراں کی گردشیں
اب ہم حدود سوز و زیاں سے گذر گئے

نماز جنازہ اور تدفین:

یہ ہجرت کا ۱۵۰واں سال تھا، شعبان، یا بقول بعض رجب، یا شوال کا مہینہ تھا، آپ کے صاحبزادے حضرت حماد بغداد پہنچ چکے تھے، شہر کے قاضی حسن بن عمارہ نے جب غسل دینے کے لیے آپ کے کپڑوں کو اُتارا تو جسم پر کوڑوں اور مجاہدات کے نشانات کو دیکھ کر رو پڑے، خود قاضی صاحب کا حال یہ تھا کہ نہلاتے جاتے تھے اور روتے جاتے تھے، شہر میں کسی قسم کی اطلاع نہیں دی گئی

تھی، سب کچھ مخفی رکھا گیا تھا، چار پانچ آدمی جنازہ اُٹھانے والے تھے، لیکن جب خراسانی دروازوں کے طاقوں سے جنازے کا گذر ہوا تو ایسا محسوس ہو رہا تھا کہ کسی نے شہر میں بجلی دوڑا دی ہو، اور قریب کے دروازے تک پہنچتے پہنچتے لوگوں کا ازدہام اور سیلاب امنڈ آیا تھا، ہر کوئی مغموم ورنجیدہ تھا، اور حضرت الامامؒ پر ہونے والے ظلم وستم کے حوالے سے غمگین اور کبیدہ تھا۔

ابورجاء الہروی کہتے ہیں لم أر باکیا أکثر من یومئذ میں نے آپ سے پہلے اتنے آدمیوں کو کبھی روتا ہوا نہیں دیکھا۔ اس طرح تقریباً ۵۰ ہزار سوگواروں نے غمگین دلوں اور نمناک آنکھوں سے آپ کو سپرد خاک کر دیا، کسی شاعر نے درج ذیل قصائد کے ذریعے آپ کی حیات طیبہ پر مختصراً روشنی ڈالی ہے۔

میرے امام علم فقہ کے ہیں رازداں — یعنی ابوحنیفہ ہیں علم فقہ کی جاں
دورِ صحابہ دیکھا ہوئے آپ تابعی — کہیے تو کچھ سناؤں میں احوال واقعی
علم فقہ کو آپ ہی لائے وجود میں — کھٹکے ہیں آپ بارہا چشم حسود میں
علم فقہ کی نوک پلک کو دیا سنوار — علم فقہ پہ آپ کے احسان ہیں ہزار
اسّی میں جب ہوئی تھی ولادت امام کی — کس کو خبر تھی آپ کے اونچے مقام کی
ایک سو پچاس میں ہوئی جب آپ کی وفات — تب وقتِ غسل کہنے لگے قاضی القضاۃ
رحمت ہو تم نے روزے رکھے تیس سال تک — سوئے نہیں تھے رات کو چالیس سال تک
کنیت بوحنیفہ تھی نعمان نام تھا — دنیا کو جس پہ فخر وہ میرا امام تھا
حضرت ابوحنیفہ پہ رحمت تمام ہو — روح ابوحنیفہ کو میرا سلام ہو

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ

آپ کا نام مالک ہے، والد کا نام انس ہے، دادا کا نام مالک ہے، پردادا کا نام ابوعامر بن عمرو بن الحارث بن غیمان بن خثیل بن عمرو بن الحارث ہے، آپ کی والدہ کا نام عالیۃ بنت شریک الأزدیۃ ہے، شیخ الاسلام حجۃ الأمۃ، ابوعبداللہ اور امام دار الہجرۃ آپ کے القاب تھے۔ (سیر اعلام النبلاء ۸/۴۸) قول محقق کے مطابق ۹۳ھ مطابق ۷۱۲ء میں آپ کی ولادت ہوئی اور اسی سال حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی وفات ہوئی، آپ کے آباء واجداد کا اصلی وطن یمن تھا، مگر آپ کے پردادا ابوعامر مدینہ طیبہ میں مقیم ہو گئے تھے اور یہیں آپ کی ولادت ہوئی۔

آپ کا گھرانہ شروع ہی سے علم دین کا دلدادہ تھا، اس لیے ہر اعتبار سے آپ کو پڑھنے اور کسب فیض کرنے کا پورا پورا موقعہ ملا، بقول علامہ زرقانی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے نو سو سے زائد علما ومشائخ سے کسبِ فیض کیا جن میں شہاب زہری، یحییٰ بن سعید انصاری، ہشام بن عروہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے خصوصی شاگرد حضرت نافع وغیرہ کے نامِ نامی اور اسمائے گرامی قابل ذکر ہیں، ان میں حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے سب سے زیادہ حضرت نافع سے استفادہ کیا اور مورخین کے بقول ان سے استفادے کی مدت بارہ سال ہے۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کو حافظے کی زبردست نعمت سے نوازا تھا، خود آپ کا اپنا بیان یہ ہے کہ میں جس چیز کو ایک مرتبہ سن لیتا پھر اسے کبھی نہیں بھولتا تھا، حتیٰ کہ ایک ہی دن میں متعدد اساتذۂ کرام سے کئی کئی سو حدیثیں سنتا اور ان سب کو ازبر کیے رہتا تھا۔ حافظے کی قوت اور پھر تحصیل علوم میں جاں نشانی ومحنت نے بیس سال ہی کی عمر میں آپ کو درس وتدریس کا اہل بنا دیا تھا اور اس نوعمری کے زمانے میں بھی ایسا محسوس ہوتا تھا کہ کوئی بہت عمر رسیدہ، آزمودہ اور تجربہ کار مدرس درس دے رہا ہے، اسی لیے حضرت نافع کے انتقال کے بعد جب مدینہ منورہ میں مسند حدیث کی جگہ خالی ہوگئی، تو لوگوں کی نگاہ انتخاب حضرت امام مالکؒ پر جاٹھہری اور آپ ہی اپنے شیخ کے علمی وارث اور جانشین قرار دیے گئے اور نصف صدی سے زائد عرصے تک اس مسند کو رونق بخشتے رہے اور اس دوران آپ نے علماء، محدثین اور فقہاء کا ایک جم غفیر تیار کردیا۔

درس وتدریس کی امتیازی شان:

حضرت امام مالکؒ کے درس کا خصوصی وصف یہ تھا کہ آغاز درس سے پہلے آپ نہایت اہتمام سے اس کی تیاری کرتے تھے، انتہائی خشوع وخضوع کے ساتھ بیٹھتے تھے اور درس گاہ کو معطر رکھتے تھے، اور جب حدیث پاک کی درس وتدریس کا موقع آتا تو غسل فرماتے، عمدہ لباس پہنتے، خوشبو لگاتے اور پورے اہتمام کے ساتھ مسند درس پر رونق افروز ہوتے تھے، نظافت اور صفائی کا یہ عالم تھا کہ تین دن میں صرف ایک مرتبہ قضائے حاجت کے لیے تشریف لے جاتے تھے، اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ مجھے بار بار بیت الخلاء آنے جانے میں شرم محسوس ہوتی ہے۔

جب کہ ذاتی اور نجی زندگی کا یہ عالم تھا کہ اتنی شہرت وناموری کے باوجود بقدر کفاف روزی ہی پر اکتفاء کرتے تھے، حتیٰ کہ پوری زندگی مدینہ منورہ میں گذارنے کے بعد بھی اپنے لیے کوئی ذاتی مکان نہ بنوا سکے تھے، بل کہ تادم حیات حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے مکان میں کرایے پر زندگی بسر کردی۔ (مقدمہ أوجز المسالک ۱/۱۰۱)

رسول اور دیارِ رسول سے محبت:

امام مالک علیہ الرحمہ نبی اکرم ﷺ کی محبت میں مست اور آپ کے عشق سے سرشار تھے جس کی بیّن دلیل درس حدیث کے موقعہ پر آپ کا اہتمام اور حسن انتظام ہے، عبداللہ بن المبارک مشہور محدث ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں حضرت الامامؒ کے حلقۂ درس میں پہنچا، حدیث شریف کا درس ہو رہا تھا اور ایک بچھو آپ کو ڈنک مار رہا تھا، لیکن اشتغال بالحدیث کی وجہ سے آپ نے اس طرف کوئی خاص توجہ نہیں دی، البتہ جب بھی بچھو ڈنک مارتا، اس وقت امام کا چہرۂ انور کچھ متغیر ہوجاتا تھا، اس بچھو نے دوران درس سولہ مرتبہ آپ کو ڈنک مارا، لیکن احترام حدیث کی وجہ سے آپ نے جنبش نہیں کی، جب درس ختم ہوگیا اور تمام لوگ چلے گئے تو میں نے چہرۂ انور کے متغیر ہونے کا سبب معلوم کیا اس پر آپ نے یہ واقعہ سنایا جس طرح آپ کو ذت الرسول علیہ السلام سے بے پناہ عقیدت ومحبت تھی، اسی طرح مدینۃ الرسول سے بھی حد درجہ شغف اور لگاؤ تھا، چناں چہ مورخین نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ کبھی بھی مدینہ میں سواری پر نہیں سوار ہوئے اور پوچھے جانے پر وجہ یہ بتائی کہ جس سرزمین میں نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم اطہر مدفون ہے اس سرزمین میں سوار ہوکر چلنا بے ادبی ہے۔

مدینہ منورہ سے وارفتگی اور شیفتگی آپ کے اس طرز عمل سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ آپ کے نزدیک اس شہر مبارک کی جدائی ناقابل برداشت تھی، آپ کی یہ دیرینہ تمنا تھی کہ مدینہ طیبہ ہی میرا مدفن ہو، اس لیے مدینہ سے باہر کہیں نکلتے ہی نہ تھے اور غالباً اسی اندیشے کی وجہ سے حج کے لیے بھی ایک دو بار ہی تشریف لے گئے تھے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق ان کے تلامذہ اور ہم عصروں کی رائے:

سفیان ابن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان **يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل في طلب العلم فلا يجدون عالما أعلم من عالم المدينة** کے مصداق امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ہی ہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر امام مالک اور ابن عیینہ نہ ہوتے تو حجاز سے علم اُٹھ جاتا۔

ایک دوسرے موقع پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی عقیدت ومحبت کا اظہار ان لفظوں میں کیا ہے کہ علماء کی صف میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کو ستارے کی حیثیت حاصل ہے، جو میرے استاذ ہیں اور میں نے اُنھی سے علم حاصل کیا ہے۔

ابن وہب فرماتے ہیں کہ اگر امام مالک اور لیث بن سعد نہ ہوتے تو ہم لوگ گمراہ ہو جاتے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی تالیفات:

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قلم صداقت رقم سے کئی ایک کتابوں کو تحریر کا جامہ پہنایا ہے، لیکن ان تمام کتابوں میں مؤطا کو جو شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی وہ دوسری کتابوں کے حصے میں نہ آسکی۔ مؤطا کے سلسلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا خیال یہ ہے کہ روئے زمین پر کتاب اللہ کے بعد مؤطا مالک سے زیادہ صحیح اور معتبر کتاب رونما نہیں ہوئی، ابن عربی مالکی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ مؤطا اصل اور مغز ہے اور بخاری شریف اس سلسلے کی دوسری کڑی ہے۔

مؤطا کی تالیف کے سلسلے میں سب سے قابل اعتماد رائے یہ ہے کہ جب ۱۵۰ھ میں خلیفہ منصور بغداد کی تعمیر وتشکیل سے فارغ ہوا تو اس نے حضرت الامام سے ایک نفع بخش کتاب لکھنے کی درخواست کی اور صحت کلام اور درستگیٔ روایات پر نظر رکھنے کے حوالے سے زور دیا، چناں چہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی درخواست پر یہ بے نظیر کتاب تالیف فرمائی۔

وفات حسرت آیات:

مؤطا کی تالیف کے بعد بھی حضرت الامام کئی سالوں تک بقید حیات رہے، اس دوران خلیفہ منصور سے ان کے تعلقات بھی کشیدہ ہوگئے اور بعد میں اس حوالے سے معافی تلافی بھی ہوگئی۔ عمر عزیز کے تقریباً ۸۶ سال مکمل کرنے کے بعد ۱۱ر یا ۱۴ر ربیع الاول ۱۷۹ھ میں آپ نے داعیٔ اجل کو لبیک کہا اور جنت البقیع کے گہوارے میں ہمیشہ ہمیش کے لیے محو خواب ہوگئے۔ **فرحمه الله رحمة واسعة۔**

مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردوں سے انسان نکلتے ہیں

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ

آپ کا نام نامی محمد ہے، ابوعبداللہ کنیت ہے اور شافعی کے نام سے آپ کی شہرت ہے، سلسلۂ نسب اس طرح ہے **محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبديزيد بن هاشم بن عبدالمطلب بن عبدمناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب القرشي ثم المطّلبي الشافعي المكي** عبدمناف پر جاکر امام شافعیؒ کا سلسلہ نسب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مل جاتا ہے۔

ولادت اور تعلیم:

اللہ تعالیٰ کی قدرت کا کرشمہ دیکھیے کہ جس سال اس عالم رنگ و بو سے علم وفضل کا ایک آفتاب ماہتاب (حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ) غروب ہوتا ہے، اسی سال، بل کہ بعض روایات کے مطابق اسی دن ایک دوسرا سورج طلوع ہوتا ہے اور بہت حد تک ڈوبے ہوئے سورج کی روشنی اپنے اندر سمیٹ کر واپس لے آتا ہے، مؤرخین کی صراحت کے مطابق حضرت امام شافعیؒ ۱۵۰ھ میں اس دنیا میں تشریف لائے، لیکن عہد طفولیت ہی میں آپ کے سر سے والد ماجد کا سایہ اُٹھا لیا گیا اور وصف یتیمی کے ساتھ آپ نے نشو ونما پائی، آپ کا اصل مولد تو غزہ نامی جگہ ہے، جو مصر کی طرف سے ملک شام کے کنارے ایک شہر ہے، لیکن پیدائش کے بعد آپ کی والدہ آپ کو مکہ لے کر آگئیں اور یہاں کے نورانی ماحول میں آپ کی نشو ونما ہوئی، اللہ تعالیٰ نے حافظے کی بے پناہ دولت سے نوازا تھا، جس کا صحیح استعمال کرتے ہوئے آپ نے عمر کی دسویں دہائی تک پہنچتے پہنچتے مؤطا امام مالکؒ کو مکمل از بر کر لیا تھا، تحصیل علوم میں اس درجہ مشغول ومنہمک تھے کہ پندرہ سال کی عمر میں جملہ علوم متداولہ سے فارغ ہو چکے تھے، ربیع بن سلیمان کا بیان ہے کہ امام شافعیؒ نے پندرہ سال کی عمر سے فتویٰ دینا شروع کر دیا تھا اور تاحیات شب زندہ داری کو اپنا معمول بنا لیا تھا۔

ہر چند کہ پندرہ سال ہی کی عمر میں آپ درس وتدریس اور فقہ وفتاویٰ کے اہل ہو گئے تھے، مگر تحصیل علم کے حوالے سے پیدا شدہ عشق کی آگ آپ کو بے چین کیے ہوئے تھی، یہاں تک کہ مکہ معظمہ کے شیوخ ومحدثین سے استفادہ کرنے کے بعد مدینہ منورہ، یمن اور بغداد کے چشمہ ہائے علوم سے اپنی علمی تشنگی کو بجھایا، خود امام شافعی کا اپنا بیان ہے کہ جب میں امام مالکؒ کی خدمت میں حاضر ہوا تو انھوں نے اپنی خداداد فراست سے میری علمی صلاحیت کا اندازہ لگا لیا اور پھر مجھے یہ نصیحت فرمائی کہ خدا سے ڈرتے رہو، تقویٰ اختیار کرلو اور ہر قسم کے گناہوں سے بچو، اللہ تعالیٰ تمھیں بڑی شان وشوکت سے نوازیں گے۔

تدریسی زندگی کا آغاز:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جب مدینہ، یمن اور بغداد کے شیوخ سے اپنے دامن مراد کو بھر لیا تو پھر مکۂ معظمہ واپس آگئے اور چند سال قیام کرنے کے بعد بغداد ہوتے ہوئے مصر تشریف لے گئے اور مصر ہی میں تدریسی زندگی کا آغاز فرمایا، اور تدریس کے ساتھ ساتھ تصنیف وتالیف کا سلسلہ بھی برابر جاری رکھا اور دین کے اصول وفروع پر کل ملا کر ایک سو سے زائد کتابیں تحریر فرمائیں۔

اس طرح آپ کی عمر مبارک کا قیمتی حصہ مصر میں گذرا، اس دوران بے شمار طالبین نے آپ سے استفادہ کیا جن میں امام احمد

بن حنبل، یونس بن عبدالاعلیٰ، حرملۃ بن یحییٰ، ربیع بن سلیمان مرادی، ربیع بن سلیمان مزنی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ (تہذیب الکمال ۶/۲۰۹)

علم کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ نے آپ کو زبان و بیان کی فصاحت اور حلاوت وسلاست سے بھی بہرہ ور فرمایا تھا، چناں چہ حسن بن محمد بن صباحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام شافعیؒ سے زیادہ فصیح کوئی انسان نہیں دیکھا، یونس بن عبدالأعلی کہتے ہیں ایسا لگتا ہے کہ مبدأ فیاض نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو گفتگو کی شیرینی، فصاحت وبلاغت کی چاشنی، ذہن ودماغ کی تازگی اور قلب ونظر کی بالیدگی ہر چیز دے رکھی ہے۔

امام شافعیؒ نے جس طرح اپنے علوم کو تقسیم کرنے اور تشنگانِ علم ومعرفت کو سیراب کرنے میں کبھی دریغ سے کام نہیں لیا، اسی طرح مال و دولت کی تقسیم میں بھی ہمیشہ فراخ دِلی اور کشادہ قلبی سے کام لیا اور کبھی بھی بخل کو اپنے قریب پھٹکنے نہیں دیا۔ امام حمیدی فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ امام شافعیؒ دس ہزار درہم لے کر یمن سے مکہ آرہے تھے، مکہ پہنچنے سے پہلے ایک خیمہ میں فروکش ہوگئے اور لوگوں میں وہ دراہم تقسیم فرمانے لگے اور اس وقت تک آگے نہیں بڑھے جب تک کہ وہ دراہم ختم نہ ہوگئے۔

آپ کے شاگرد ربیع فرماتے ہیں کہ جب میں نے نکاح کیا تو حضرت الامام نے مجھ سے مہر کی بابت دریافت کیا کہ کتنا مہر متعین کیا ہے، میں نے کہا ۳۰ دینار، پوچھنے لگے دیا کتنا ہے میں نے کہا ۶ دینار، چناں چہ حضرت الامام نے میرے پاس ایک تھیلی بھیجی جس میں مہر کے بقیہ دینار موجود تھے۔ (الانتقاء ص ۱۵۰)

مگر افسوس کی صرف ۵۴ سال کی قلیل مدت میں موت نے آپ کو اپنا لیا اور علم وعمل جود وسخا اور اخلاق ومروت کا یہ عظیم مینارہ رجب ۲۰۴ھ میں مصر کی خاک میں دفن ہوگیا۔

گیا ہنستا ہوا دنیا سے لب پر نام حق لے کر
خدا شاہد بہت سی خوبیاں تھیں مرنے والے میں

❹ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ

آپ کا نام احمد ہے، والد کا نام حنبل اور آپ کی کنیت ابوعبداللہ ہے، آپ کا سلسلۂ نسب یوں ہے **أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبدالله بن حبان بن عبدالله بن أنس بن عوف بن قاسط الذهلي الشيباني المروزي ثم البغدادي**۔

ولادت:

اکثر مورخین کی رائے یہ ہے کہ ۱۶۴ھ میں بیس ربیع الاول کو شہر بغداد میں آپ کی ولادت ہوئی، جب کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ آپ کی ولادت مذکورہ تاریخ میں ''مرو'' میں ہوئی اور اس کے بعد آپ کی والدہ آپ کو بغداد لے آئیں۔

ابھی عمر عزیز کی تین بہاریں ہی گذرنے پائی تھیں کہ آپ سایۂ پدری سے محروم ہوگئے اور آپ کی تربیت، تعلیم اور نگہہ داشت وغیرہ کی تمام تر ذمے داری آپ کی والدہ محترمہ کے کاندھوں پر آپڑی۔

تعلیم:

چوں کہ بغداد ہی میں آپ کی نشو ونما ہوئی، اس لیے آپ کو تعلیم وتعلّم کے بے پناہ ذرائع ہم دست ہوئے، کیوں کہ بغداد کو خلافت عباسیہ کے دور میں علوم وفنون کے حوالے سے مرکزیت حاصل تھی اور بقول حاکم نیشاپوری شہر بغداد بہت زمانے تک مدینۃ العلم رہا ہے۔ چناں چہ حضرت الامام نے اس شہر کے ہر کونے اور ہر گوشے سے کسب فیض کیا اور جب بغداد کے اطراف واکناف اور وہاں کے شیوخ ومشائخ آپ کی علمی تشنگی کو نہ بجھا سکے تو پھر آپ نے کوفہ، بصرہ، شام اور یمن ہوتے ہوئے حرمین شریفین تک جتنے بھی علوم کے مراکز و مدارس تھے ان سب مقامات سے اپنی علمی پیاس کو آسودگی عطا کی اور مختلف علوم وفنون سے فارغ ہوکر ۱۸۰ھ میں علوم حدیث کی تعلیم وتکمیل میں منہمک ہوگئے، اس دوران آپ نے جن اساتذہ سے کسب فیض کیا ان میں امام ابویوسفؒ، بشر بن المفضل، اسماعیل بن علیۃ، سفیان بن عیینہ، جریر بن عبدالحمید، یحییٰ بن سعید القطان، اور امام شافعیؒ وغیرہم قابل ذکر ہیں۔

خود ان کا اپنا بیان یہ ہے کہ سب سے پہلے حدیث کا علم مجھے امام ابویوسفؒ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا۔ ۱۸۷ھ میں امام احمدؒ نے حجاز کا سفر کیا اور اس سفر میں وہاں کے نامور عالم، بل کہ علامہ حضرت امام شافعیؒ سے ملاقات ہوئی، پہلی ہی ملاقات میں حضرت الامام کو امام شافعیؒ کی علمی شخصیت نے اس قدر متاثر کیا کہ دوبارہ جب بغداد میں دونوں کی ملاقات ہوئی تو اس کے بعد سے امام شافعیؒ کی آخری سانس تک دونوں ایک دوسرے سے جدا نہ ہوئے۔

امام احمدؒ اپنے اس شیخ اور پیر کے علمی کمالات اور فقہی اوصاف کے حد درجہ مقر اور معترف تھے، چناں چہ امام شافعی کے احوال میں آپ نے پڑھا ہوگا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی نگاہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے بڑا عالم کوئی تھا ہی نہیں اور غالباً امام شافعیؒ پر وارفتگی اور شیفتگی کی بنیاد بھی یہی تھی۔

اور جیسا کہ سنا اور کہا جاتا ہے کہ ایک ہاتھ سے تالی نہیں بجتی تو یہ مثل ان دونوں استاذ شاگروں پر آج سے بہت پہلے ہی فٹ آچکی تھی، کیوں کہ اگر ایک طرف امام احمدؒ امام شافعی کے قدرداں اور ان کے علوم ومعارف کا زندہ نشاں تھے تو دوسری طرف امام احمد بھی امام شافعی کے منظور نظر اور ان کی نگاہ ناز اور عنایت خاص سے بہرہ ور تھے، جس کا اندازہ امام شافعیؒ کے اس فرمان سے ہوتا ہے، **خرجت من بغداد وما تركت فيها أحفظ ولا أثبت ولا أعلم من أحمد بن حنبل۔** (تاریخ بغداد ۴/۴۲۱)

تدریسی دور:

یوں تو دربار خداوندی سے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کو ہر طرح کے دینی علوم وفنون وافر مقدار میں عطا کیے گئے تھے، لیکن ان کی زندگی اور زندگی کے ہر گوشے میں علوم حدیث کا رنگ غالب تھا، حدیث کے متعلق جو بات بھی ان تک پہنچتی اس پر سختی کے ساتھ عمل کرتے تھے اور حتی الامکان اس پر ہمیشگی بھی فرمایا کرتے تھے، چناں چہ جب انھیں یہ حدیث پہنچی کی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنہ لگوایا تھا اور حجام کو ایک درہم عنایت فرمایا تھا تو امام احمدؒ نے بھی پچھنہ لگوایا اور حجام کو ایک درہم عنایت فرمایا۔

حدیث پاک سے عقیدت ومحبت کا ہی ثمرہ تھا کہ ۲۰۴ھ سے امام احمدؒ نے باضابطہ حدیث کا درس دینا شروع کیا اور دوران درس اس طرح کے قیمتی موتے پروتے اور احادیث کو اس طرح مست اور مگن ہوکر پڑھاتے تھے کہ طوالت وقت کے باوجود سامعین

هل من مزيد کی رٹ لگائے رہتے تھے۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کے درس حدیث کو اتنا ممتاز اور پراثر بنایا تھا کہ ایک ایک سبق میں پانچ پانچ ہزار طلباء آپ سے حدیث پڑھتے تھے جن میں پانچ سو کے قریب تو صرف لکھنے والے ہوتے تھے۔

امام احمد معاصرین کی نگاہ میں:

اللہ نے علوم ومعارف میں آپ کو اس مقام پر فائز کر دیا تھا جو ہر طالب علم کی آخری خواہش اور اس کے طلب کی نہائی منزل ہوا کرتی ہے، جس زمانے میں آپ نے علوم وفنون کے حوالے سے شہرت پائی وہ زمانہ علماء اور ائمہ سے بھرا ہوا تھا، مگر اس کے باوجود اس درجہ کی شہرت ورفعت اور مقبولیت ومحبوبیت حاصل کر لینا عقل وفہم سے ماوراء ہے، لیکن یہ کوئی افسانہ نہیں بل کہ حقیقت ہے اور ایک مسلم حقیقت ہے۔

یہ رتبۂ بلند ملا جس کو مل گیا
ہر مدعی کے واسطے دار ورسن کہاں

قاسم بن سلام فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں علم چار لوگوں پر منتہی ہوگیا تھا (۱) امام احمد بن حنبلؒ پر (۲) علی بن مدینی پر (۳) یحییٰ بن معین پر (۴) ابوبکر بن شیبہ پر۔

قتیبہ بن سعید فراتے ہیں کہ **أحمد بن حنبل إمام الدنيا**۔

نصر بن علی کا اعتقاد یہ تھا **كان أحمد بن حنبل أفضل أهل زمانه**

سفر آخرت:

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے کل ۷۷ سال کی عمر پائی۔ اور موت سے پہلے تقریباً ۱۹ دنوں تک بستر علالت پر موت سے پنجہ آزمائی کرتے رہے، لیکن تقدیر کا لکھنا غالب آ گیا اور تدبیر نے ہر طرح سے دم توڑ دیا حتیٰ کہ ۱۲ ربیع الاول ۲۴۱ھ کو جمعہ کے دن حضرات ائمہ کی یہ آخری کڑی بھی محو خواب ہوگئی اور ائمہ اربعہ کی چوکڑی والی آخری لڑی کو بھی زمین ہضم کر گئی۔ اور اس طرح ائمہ کا آخری سورج یہ کہتے ہوئے مالکِ حقیقی سے جاملا کہ

سورج ہوں زندگی کی رمق چھوڑ جاؤں گا
میں ڈوب بھی گیا تو شفق چھوڑ جاؤں گا

اللّٰهم ارحم عليه وأدخله فسيح جنانه

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ

آپ کا نام یعقوب ہے، کنیت ابو یوسف ہے اور سلسلۂ نسب یہ ہے یعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس بن سعد بن بجير، بن معاوية الأنصاري الكوفي۔

ولادت:

علم وعرفان کی سرزمین کوفہ میں ۱۱۳ھ مطابق ۷۳۱ء میں آپ کی ولادت ہوئی اور یہیں آپ پلے بڑھے، آپ کے والد ایک غریب انسان تھے اور محنت ومزدوری کرکے گذر بسر کرتے تھے، والد کی محنت ومزدوری ہی زندگی کی پونجی اور اصلی سرمایہ تھی، اور شاید اللہ کو یہ بھی منظور نہیں تھا، اسی لیے امام ابو یوسفؒ کی صغر سنی ہی میں آپ کے والد بھی داغ مفارقت دے کر چلے گئے اور اُمید کی آخری کرن بھی بجھ گئی۔

تعلیمی زندگی کا آغاز:

خود امام ابو یوسفؒ کا اپنا بیان یہ ہے کہ میرے بچپنے ہی میں والد ماجد کا انتقال ہوگیا تھا، اور ہم لوگ تنگی معاش سے دوچار اور گردش ایام سے بے زار تھے، اس لیے والدہ محترمہ کا مجھے کسی کام کی طرف متوجہ کرنا عین فطرت کے مطابق تھا، چناں چہ جب میں کچھ کرسکنے کے لائق ہوا تو وہ مجھے لے کر ایک دھوبی کے پاس گئیں اور وہیں چھوڑ دیا، اس زمانے میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے علم ومعرفت کا ستارہ عروج پر تھا، ہر چہار جانب آپ کی فقہی بصیرت اور مجتہدانہ صلاحیت کا چرچا تھا اور آپ کا حلقۂ درس واردین وصادرین کے ہجوم سے پٹا ہوا رہتا تھا، چناں چہ جب بھی میں دھوبی کے پاس جانے کے لیے گھر سے نکلتا تو حضرت الامام کے حلقۂ درس میں جاکر بیٹھ جاتا تھا، کسی طرح میری والدہ کو اس کی اطلاع ہوگئی اس پر وہ میرا پیچھا کرنے لگیں اور جب بھی میں درس میں جاکر بیٹھتا میری والدہ مجھے وہاں سے پکڑ کرلے جاتیں اور دھوبی کے پاس چھوڑ آتیں، لیکن حضرت الامام کی عقیدت ومحبت اور ان کے درس میں حاضر باش رہنے کی اہمیت پہلے ہی دن سے میرے دل میں گھر کر گئی تھی، اس لیے اس دھوبی کے پاس میں نکلتا ہی نہیں تھا اور جیسے ہی مجھے کوئی موقع ملتا میں حاضر درس ہوجایا کرتا تھا، میری والدہ جب میری اس حرکت سے پریشان ہوگئیں تو بالآخر ایک دن انھوں نے لب سکوت کو توڑ ہی دیا اور حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے مخاطب ہوکر کہنے لگیں کہ یہ یتیم بچہ ہے، اس کی گذر بسر کا کوئی انتظام نہیں ہے اور آپ نے نہ جانے کیا اسے گھول کر پلا دیا ہے کہ یہ کہیں نکلتا ہی نہیں ہے۔

اس پر حضرت الامام نے فرمایا کہ اس کی فکر نہ کریں، اسے اس کے حال پر رہنے دیں، یہ بچہ علم حاصل کرے گا اور دنیا کی عظیم سے عظیم نعمتوں سے لطف اندوز ہوگا۔ اس پر میری والدہ نے کہا کہ لگتا ہے بڑھاپا آپ پر بھی اثر انداز ہوگیا ہے، اسی وجہ سے اس طرح کی باتیں کررہے ہو۔

بہر حال اس واقعے کے بعد سے دوچار دن تک میں سبق میں نہیں آیا، مجھے غیر حاضر پاکر حضرت الامام نے میرے متعلق پوچھا اور پھر مجھے بلوا کر ایک تھیلی عنایت کی جس میں سو درا ہم موجود تھے اور مجھے یہ بھی فرما دیا کہ جب ختم ہوجائے تو مجھ سے بتا دینا، لیکن پھر کبھی مجھے بتانے کی نوبت ہی نہ آئی اور ہمیشہ ختم ہونے سے پہلے ہی آپ مجھے ایک تھیلی تھما دیا کرتے تھے۔

ذکاوت وذہانت اور شوق علم:

اللہ تعالیٰ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کی نگاہ کو اتنا بصیرت افروز اور دور رس بنایا تھا کہ اس کی نظیر بعد میں خال خال ہی نظر آئی، یہی وجہ ہے کہ آپ نے پہلی ہی نگاہ میں حضرت امام ابویوسفؒ کے چہرہ کو پڑھ لیا تھا اور ان کی ذکاوت و بیدار مغزی آپ پر منکشف ہوگئی تھی، اسی وجہ سے ان کی تعلیم وتربیت کا بارگراں اپنے کاندھوں پر رکھ کر ان کی والدہ محترمہ کو اس سے مستغنی اور بے نیاز کردیا تھا۔ حضرت امام ابویوسفؒ کو اللہ تعالیٰ نے صلاحیت کے ساتھ ساتھ صالحیت اور بلاء کی ذہانت وفطانت سے بھی نوازا تھا اور پھر حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی عنایت وتربیت نے اس میں مزید جلاء اور نکھار پیدا کردیا تھا، خود حضرت الامام کو اپنے اس شاگرد پر بڑا ناز تھا۔

تحصیل علوم میں امام ابویوسفؒ کے انہماک اور اشتغال کا یہ عالم تھا کہ شادی کے بعد بھی مستقل امام اعظم کی خدمت میں جمے رہے، یہاں تک کہ جب ان کے کسی بیٹے کا انتقال ہوگیا تو لوگوں سے یہ کہلوا بھیجا کہ تم لوگ تجہیز وتکفین کرلو، میں نہیں آسکوں گا، کیوں کہ مجھے یہ خدشہ ہے کہ اگر میں آگیا تو حضرت الامام کے علمی جواہر پاروں سے محروم ہوجاؤں گا اور اس طرح غماً بغم کا مصداق بن جاؤں گا، کیوں کہ بیٹے کے انتقال کا غم ابھی بھی تازہ اور ہرا ہے اور میں نہیں چاہتا کہ اس کے ساتھ ترکِ علوم کا غم اور اس کی حسرت بھی اپنے سینے میں جمع کروں۔

اللہ تعالیٰ نے بھی حضرت امام ابویوسف کی محنت ومشقت کو قدر کی نگاہوں سے دیکھا اور علوم وفنون کے اس مقام پر فائز کیا جو حضرت امام اعظم کے دیگر تلامذہ میں سے کسی کے حصے میں نہ آیا، آپ کی علمی شخصیت رفقاء ومعاصرین کے لیے قابل رشک، علماء ومحدثین کے لیے ذریعۂ فخر اور طالبین دین کے لیے مشعل راہ اور نمونۂ طلب تھی۔

آپ کی علمی صلاحیت وقابلیت کا اعتراف خود حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کو اس درجہ تھا کہ ایک موقع پر آپ نے یوں فرمایا میں نے تیس ایسے تلامذہ کردیے جن میں سے اٹھائیس قاضی بننے کے لائق ہیں، چھ مفتی قاضی دونوں کے اہل ہیں، جب کہ ان میں سے دو یعنی ابویوسف اور زفر قاضیوں اور مفتیوں کی تادیب واصلاح کی قابلیت رکھتے ہیں۔ طلحہ بن محمد کا بیان ہے کہ امام ابویوسفؒ اپنے زمانے کے سب سے بڑے فقیہ تھے، جملہ علوم وفنون میں مہارت تامہ کے حامل تھے، فقہ وفتاویٰ اور مسائل قضاء میں انتہاء کو پہنچے ہوئے تھے اور ان کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ مذہب ابوحنیفہ پر اصولِ فقہ میں کتاب لکھنے اور مسائل کا املاء کرانے میں انھیں اوّلیت اور شرفِ سبقت حاصل ہے۔

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ اور عہدۂ قضا:

عہدۂ قضا امام ابویوسف کی زندگی کا سب سے زیادہ روشن اور تابناک پہلو ہے اور اس کی داستان یوں ہے کہ جب خلیفہ منصور امام ابوحنیفہؒ کے ذریعے قاضی القضاۃ کے عہدے کی قبولیت کے انکار سے عاجز آگیا تو اس نے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو طرح طرح کی ایذائیں پہنچائیں حتیٰ کہ انھیں تکالیف کے نتیجے میں امام اعظم موت کی آغوش میں چلے گئے اور ابومنصور کو دین وشریعت سے ہٹ کر من مانی اور من چاہی کرنے کا ایک ظاہری موقع ہم دست ہوگیا، لیکن شاید وہ اس حقیقت سے بے خبر تھا کہ ابوحنیفہ جو آگ جلا کر گئے ہیں وہ اتنی تیز اور بھیانک ہوچکی ہے کہ فقہ حنفی کے بغیر عباسی حکومت کسی بھی طرح زندہ اور تابندہ وپائندہ نہیں رہ

سکتی، یہی وجہ ہے کہ امام اعظم کی وفات کے بعد بھی یہ مشن آپ کے تلامذہ کے دلوں میں بالکل تر و تازہ تھا اور اپنے قائد و مربی کی طرح آپ کے تلامذہ بھی اس مشن کی ترویج و ترقی کے لیے تن من دھن کی بازی لگانے کو تیار تھے، اور ہمہ وقت اس کے لیے فکر مند اور کوشاں رہا کرتے تھے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ منصور کے بعد ہارون رشید خلیفہ ہونے تک تقریباً ۲۲ علاقوں کے محکمہ ہائے عدالت میں حنفی قاضی قابض ہو گئے تھے اور امام ابوحنیفہؒ کی انقلابی سیاست کے دور رس نتائج و ثمرات اس درجہ عام اور تام ہو چکے تھے کہ عباسیوں کی ظالم و جابر حکومت بھی سر جھکانے پر مجبور ہو گئی تھی۔

بالآخر جب ہارون رشید کو یہ یقین ہو گیا کہ فقہ حنفی کو قانونی حیثیت دیے بغیر حکومت تاراج ہو جائے گی تو اس نے امام ابویوسفؒ کو قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز کر ہی دیا اور اس طرح سے امام ابوحنیفہؒ کی تیار کردہ اسکیم کام یاب ہو گئی اور ان کی بنائی ہوئی حکمت عملی کو قاضی ابویوسفؒ نے فائز المرام کر دکھایا۔

خود قاضی ابویوسف جب حضرت الامام کی دور اندیشی کو سوچ لیتے تو آب دیدہ ہو جاتے تھے، اور یہ کہتے تھے ابوحنیفہؒ کتنے بابرکت آدمی تھے کہ انھوں نے ہی ہم پر دنیا اور آخرت دونوں کی راہیں کھول دیں۔

تو اس طرح امام ابویوسف محکمۂ عدلیہ کے مطلق العان وزارت پر براجمان ہوئے اور مشرق سے لے کر مغرب تک کے علاقوں میں قاضیوں کے تقرر وغیرہ کا عمل دخل آپ کے قبضۂ اختیار میں آگیا۔ اور آپ پوری جاں نثاری اور اخلاص وللّٰہیت کے بھرپور جذبے کے ساتھ لوگوں کے مسائل اور ان کی مشکلات کے حل میں لگ گئے، یہاں تک کہ جب مخالفین نے ان کی ذمہ داریوں اور ان کے اختیارات کو دیکھا تو وہ دم بخود رہ گئے اور ہارون رشید سے آکر غلط بیانی کرنے لگے، ایک دفعہ ہارون رشید نے کہا خدا کی قسم علم کے جس باب میں بھی میں نے قاضی ابویوسف کو جانچا اس میں کامل اور ماہر پایا، میں ان کے دین کو آلودگیوں سے پاک سمجھتا ہوں آخر ان جیسا کوئی آدمی ہو تو اسے میرے سامنے پیش کرو۔ اس اعتبار سے امام ابویوسف فقہ حنفی کے سب سے پہلے رجسٹرڈ قاضی ہیں، اور اصول ابوحنیفہ کی ترتیب و تدوین کے بانی مبانی بھی ہیں۔

امام ابویوسفؒ کے قاضی القضاۃ بننے کے بعد تو فقہ حنفی نے نیا رنگ و روپ اختیار کر لیا، اس میں اتنی تراوٹ اور تازگی آگئی کہ مشرق و مغرب تک اسے آئینی اور دستوری حیثیت حاصل ہو گئی اور چہار دانگ عالم میں بڑی تیزی اور روانی کے ساتھ اس کی ترویج اور اشاعت ہونے لگی اور ۵۳۰ سالوں تک فقہ حنفی ملک کے دستور کی حیثیت سے نافذ العمل رہا۔

خود امام ابویوسفؒ نے ۱۶۶ھ سے ۱۸۲ھ تک تقریباً ۱۶ سالوں تک پورے انہماک اور لگن کے ساتھ اس کی تعمیر و ترقی میں حصہ لیا، بل کہ نمایاں رول ادا کیا جو اپنی مثال آپ ہے۔

ہر چند کہ لوگوں پر حکومت عباسیہ کا رعب و دبدبہ قائم تھا اور لوگوں کے دلوں میں حکومت کے بے جا ظلم و ستم کی وحشت و دہشت ہمہ وقت موجود رہتی تھی، لیکن قاضی ابویوسفؒ نے کبھی بھی کسی معاملے میں حکومت کی نہ تو رعایت کی اور نہ کوئی پرواہ کی، بل کہ جسے حق سمجھا اس کے اظہار اور اس کے نفاذ میں ذرہ برابر تامل نہیں کیا اور پوری آزادی و بے باکی کے ساتھ اپنے مفوضہ امور انجام دیتے رہے۔ اور اس دوران عبادت و ریاضت اور ذکر واذکار کا اہتمام و انتظام امور قضا اور مشغولیتِ قضا پر مستزاد تھ۔

محمد بن سماعہ فرماتے ہیں کہ دن کو قضاء کے امور میں مشغول رہتے تھے، رات کو حدیث وفقہ کا درس دیتے تھے، اور پھر بھی

روزانہ دو سو رکعات نوافل ادا کرتے تھے۔ اور صبح کو پھر ہشاش بشاس اور بالکل تازہ دم ہوکر مسند قضاء پر رونق افروز ہوجایا کرتے تھے، نہ معلوم یہ سکت اور قوت کہاں سے حاصل تھی اور کس طرح اتنے امور انجام دے لیا کرتے تھے، مگر یہ حرف بہ حرف درست اور صحیح ہے اور کذب واشتباہ کے لیے اس میں پر مارنے کی گنجائش نہیں ہے۔

اور جس طرح آپ کی پوری زندگی محنت ومجاہدہ سے لبریز تھی، اسی طرح آپ کا وداعی اور آخری وقت بھی علمی اشتغال وانہماک ہی میں گذرا، چناں چہ ابراہیم بن جراح فرماتے ہیں کہ میں مرض الموت میں آپ کی عیادت کے لیے حاضر ہوا تو اس وقت بھی علمی گفتگو چل رہی تھی، اسی دوران آپ پر غشی طاری ہوگئی اور جب افاقہ ہوا تو مجھ سے پوچھنے لگے بتاؤ سوار ہوکر رمیٔ جمار کرنا افضل ہے یا پیدل، میں نے کہا پیدل فرمایا غلط میں نے کہا سوار ہوکر اور یہ کہہ کر میں اٹھا اور دروازے تک ہی پہنچا تھا کہ آپ کی روح قفس عنصری سے پرواز کرگئی اور ملک وملت کا ایک عظیم مسیح، فقہ وفتاویٰ اور قضاء کا بے تاج بادشاہ، امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا دست راست، تشنگانِ علوم ومعرفت کا دریائے رواں یعنی امت محمدیہ کا نیر تاباں ۵؍ربیع الاول ۱۸۲ھ بروز جمعرات بوقت ظہر اپنی ابدی اور دائمی زندگی کے سفر پر روانہ ہوگیا اور کہنے والوں کو یہ کہنے پر مجبور کرگیا کہ

داغ فراق صحبتِ شب کی جلی ہوئی
اک شمع رہ گئی تھی سو وہ بھی خموش ہے

امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ

آپ کا نام محمد ہے، والد کا نام حسن ہے، دادا کا نام فرقد ہے، ابوعبداللہ آپ کی کنیت ہے، ولاء کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو شیبانی کہا جاتا ہے، خطیب بغدادیؒ نے لکھا ہے کہ آپ کے اجداد دمشق میں رہتے تھے، اور دمشق کے ''حَرَستَا'' نامی گاؤں میں ان کی بود باش تھی، آپ کے والد وہاں سے عراق آگئے تھے اور ۱۳۲ھ میں مقام واسط میں آپ کی ولادت ہوئی اور کوفہ میں آپ کی پرورش وپرداخت ہوئی۔

تعلیم وتربیت:

اللہ تعالیٰ نے آپ کو ظاہری اور باطنی ہر طرح کی خوبی سے نوازا تھا اور اتنا حسین وجمیل اور بارعب بنایا تھا کہ اچھے اچھے لوگ مرعوب ہوجایا کرتے تھے، ان کے رفیق درس حضرت وکیع کا بیان ہے کہ ہم لوگ علم حدیث کے سبق میں امام محمدؒ کے ساتھ نہیں جاتے تھے، کیوں کہ وہ اتنے حسین وجمیل تھے کہ ان کا ساتھ ہمیں ناگوار ہوتا تھا۔

ظاہری حسن جمال کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے حافظہ میں بھی جمال اور کمال عطا فرمایا تھا اور پھر والد محترم کی ثروت وسعت نے اس میں مزید چار چاند لگا دیے تھے، چناں چہ کوفہ کے قدیم دستور کے مطابق سن تمیز کو پہنچتے ہی آپ کو حفظ قرآن کے لیے بٹھا دیا گیا اور توفیق الٰہی سے جو کچھ بھی میسر ہوسکا قرآن کریم سے حفظ کرلیا پھر عربی اسباق کی طرف متوجہ ہوئے اور ساتھ ہی ساتھ حدیث وفقہ کی تعلیم کا سلسلہ بھی جاری رکھا، یہاں تک کہ جب عمر مبارک کی چودھویں بہار میں داخل ہوئے تو حضرت الامام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں حاضر ہوئے اور ان سے یہ مسئلہ پوچھا کہ اگر کوئی شخص عشاء کی نماز پڑھ کر سوجائے اور پھر اسے احتلام ہوجائے تو کیا وہ

عشاء کی نماز کا اعادہ کرے؟

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کہہ دیا کہ ہاں اسے اعادہ کرنا چاہیے، چناں چہ یہ گئے اور عشاء کی نماز دوبارہ پڑھنے لگے، حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے جب ان کی اس اطاعت وفرماں برداری کو دیکھا تو فرمایا **إن هذا الصبيّ يفلح إن شاء الله**۔

اس دعا اور تمنا کا اثر یہ ہوا کہ اس کے بعد سے امام محمدؒ علوم وفنون کے دیوانے ہوگئے اور اپنے والد محترم کے ہمراہ حضرت الامامؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور پورے چار سال تک جب تک امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ زندہ رہے مسلسل ان کی خدمت میں لگے رہے یہاں تک کہ جب ۱۵۰ھ میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا وصال ہوگیا تو امام محمدؒ امام ابویوسفؒ کی خدمت میں گئے اور آپ ہی سے علوم وفنون کی تکمیل کی۔

علم فقہ کے ساتھ ساتھ علم حدیث سے بھی آپ کو خصوصی لگاؤ تھا اور اپنے زمانے کے مشہور محدثین سے آپ نے استفادہ بھی کیا تھا جن میں امام اعظم، سفیان ثوری، مسعر بن کدام، مالک بن انس، سفیان بن عیینہ، امام اوزاعی اور عبداللہ بن المبارک وغیرہ سرفہرست ہیں۔

آپ کی ذات میں تحصیل علوم کا جذبہ اس قدر بھرا ہوا تھا کہ آپ نے حجازی، شامی، عراقی اور حنفی ان چاروں فقہ میں پی، ایچ، ڈی کی، چناں چہ فقہ حنفی کی تعلیم وتکمیل امام ابویوسفؒ سے ہوئی، فقہ حجازی امام مالک سے حاصل کی، فقہ شامی امام اوزاعی سے پڑھی، اور امام ثوریؒ کے حلقۂ درس میں شامل ہوکر فقہ عراقی کی تکمیل کی۔

اور اس کے بعد جب آپ کو منصب قضاء پر فائز کیا گیا تو آپ کی فکر ونظر میں وسعت پیدا ہوئی اور چار علاقوں کے فقہی گنجینے کو اپنے سینے میں سمو لینے کی وجہ سے آپ ہر ایک کے منظور نظر اور ہر دل عزیز تھے، بل کہ ہر کسی کی ضرورت تھے اور بالخصوص طالبین ومتعلمین کے لیے تو آپ کا وجود نعمت غیر مترقبہ تھا، اس لیے ہمہ وقت آپ ہجوم کار کے شکار رہتے تھے، یہاں تک کہ راتوں کو بھی بہت معمولی اور انتہائی مختصر آرام فرماتے تھے، محمد بن سلم کا بیان ہے کہ آپ نے اپنی رات کے تین حصے بنائے تھے، پہلا حصہ آرام کے لیے تھا، دوسرا حصہ نوافل اور تہجد گذاری میں صرف ہوتا تھا اور تیسرا حصہ درس وتدریس کے لیے مختص تھا۔

زمانۂ طالب علمی ہی سے تہجد گذاری اور شب زندہ داری کے عادی تھے اور یہ عادت تادم حیات سابقہ آن بان کے ساتھ ہی باقی وبرقرار تھی، حتیٰ کہ بڑھاپے کی وجہ سے جب کافی کم زور اور نحیف وناتواں ہوگئے تھے اس وقت بھی بیداریٔ شب کے معمول میں کوئی خلل نہ ہونے دیتے تھے، ایک مرتبہ لوگوں نے دریافت کیا کہ حضرت والا آپ نے تو ماشاء اللہ اپنے کئی جانشین تیار کردیے ہیں، آخر اس بڑھاپے میں تو آپ کو تھوڑا بہت تو آرام کرلینا چاہیے، اس پر آپ نے فرمایا کہ سنو! حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت اس بھروسے پر سورہی ہے کہ محمد بن حسن ان کے مسائل کو حل کررہا ہے، بتایئے اگر میں بھی سوجاؤں گا تو امت کا کیا ہوگا؟

امام محمد ہم عصر علماء کی نظر میں:

اللہ تعالیٰ نے علم ومعرفت اور اصابت رائے میں آپ کو اس درجہ امتیاز اور تفوق بخشا تھا کہ اس زمانے کے بڑے سے بڑے علماء وفقہاء بھی اس برتری کے قائل تھے، اور سب کے سب آپ کے فضل وکمال کے معترف اور مدح خواں تھے، امام شافعیؒ تو آپ کی تعریف وتوصیف میں رطب اللسان رہتے تھے، فرماتے تھے کہ میں نے امام محمدؒ سے زیادہ فصیح کسی کو نہیں دیکھا، وہ خوش شکل اور

خوش لباس ہونے کے ساتھ ساتھ خوش صوت اور خوش الحان بھی تھے اور جب بھی قرآن پڑھتے تھے تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ قرآن کریم ابھی بھی نازل ہو رہا ہے۔

ایک دوسرے موقع پر فرمایا کہ میں نے ان سے زیادہ کتاب اللہ سے واقفیت رکھنے والا کسی کو نہیں دیکھا اور نہ ہی ان سے زیادہ حلال وحرام اور ناسخ ومنسوخ کے متعلق جاننے والا کوئی دوسرا پایا۔

امام احمد بن حنبلؒ نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ اگر کسی مسئلے میں تین لوگوں کے اقوال ہوں تو اس میں چوں چرا کی گنجائش نہیں ہے، لوگوں نے پوچھا وہ تین لوگ کون ہیں فرمایا ابوحنیفہ اور ان کے دونوں شاگرد یعنی امام ابویوسف اور امام محمدؒ، ابوحنیفہؒ قیاس میں ماہر ہیں ابویوسف احادیث میں ماہر ہیں اور امام محمدؒ عربیت اور لغت میں ماہر ہیں۔

علامہ سبط بن الجوزیؒ نے مرأۃ الزمان میں لکھا ہے کہ تمام اہل سیر اس بات پر متفق ہیں کہ امام محمدؒ جملہ علوم کے سلسلے میں حجت اور دلیل ہیں۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے تصنیفی کارنامے:

اس بات پر جمہور علمائے سلف وخلف کا اتفاق ہے کہ فقہ حنفی کی ترویج واشاعت میں امام محمدؒ کی کتابوں کا بہت وافر حصہ ہے، بل کہ اگر یہ کہا جائے کہ فقہ حنفی کا مرجع ومنبع اور اس کا تمام تر دارومدار امام محمدؒ ہی کتابوں پر ہے تو نہ ہی اس میں مبالغہ ہوگا اور نہ ہی بیجا آرائی ہوگی، یہی وجہ ہے کہ ان کی چھ کتابوں کو ''اصول'' کہا جاتا ہے، کیوں کہ ان پر فقہ حنفی کا انحصار ہے۔

وہ چھے کتابیں یہ ہیں:

(۱) **مبسوط**: اس کتاب کا نام ''اصل'' ہے، لیکن مبسوط ہی کے نام سے اس کی شہرت ہے، یہ کتاب امام محمدؒ کی تمام کتابوں میں سب سے زیادہ طویل ہے اور تقریباً تیس ضخیم جلدوں میں ہے، امام محمدؒ نے حلال وحرام سے متعلق دسیوں ہزار مسائل کو اس کتاب میں جمع فرما دیا ہے۔

(۲) **الجامع الصغیر**: اس کتاب کے جملہ مسائل امام ابویوسفؒ سے مروی ہیں، چناں چہ ہر باب کے شروع میں **محمد عن یعقوب عن أبي حنیفة** رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے مسائل بیان کیے گئے ہیں، امام محمدؒ نے اس کتاب میں کل ملا کر ۱۵۳۲ مسئلے ذکر کیے ہیں، جن میں سے ۱۷۰ مسئلے مختلف فیہ ہیں، اور بقیہ سب متفق علیہ ہیں اور صرف دو مسئلے قیاسی اور استحسانی ہیں، اللہ تعالیٰ نے اصل کی طرح اس کتاب کو بھی بہت مقبولیت سے نوازا اور مرجع عوام وخواص بنا دیا۔

(۳) **الجامع الکبیر**: یہ کتاب بھی اسم بامسمّٰی ہے اور امام محمدؒ نے اس کتاب میں عیون الروایات اور متون الدرایات کو جمع فرمایا ہے، اس کے علاوہ عراقی فقہاء سے اخذ کردہ روایات، علماء کرام کی ذاتی ڈائریوں میں محفوظ مرویات اور اپنی ذہنی محفوظات ویادداشت کو بھی اس کتاب میں قلم بند کر دیا ہے۔

(۴) **السیر الکبیر** (۵) **والسیر الصغیر!** یہ دونوں کتابیں بھی اپنے موضوع پر انتہائی لاجواب اور بے نظیر ہیں اور ان میں احکام جہاد، احکام صلح، احکام امان، احکام غنائم اور اس طرح کے بے شمار مسائل بیان کیے گئے ہیں، ان میں سے پہلی کتاب السیر الصغیر ہے، جب یہ کتاب ملک شام کے مشہور عالم امام عبدالرحمٰن بن اوزاعی کی نظر سے گذری تو انھوں نے پوچھا کہ یہ کس کی

تصنیف ہے، جواب دیا گیا کہ محمد بن حسن عراقی کی، اس پر امام اوزاعی نے کہا کہ **ما لأهل العراق والتصنيف في هذا الباب،** یعنی اہل عراق کو اس سلسلے میں کتاب لکھنے کا کوئی حق نہیں ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ اور آپ کے صحابہ نے حجاز اور شام وغیرہ کے علاقوں میں غزوات اور سرایا میں حصہ لیا ہے، عراق میں ان حضرات نے کوئی جنگ نہیں کی، عراق تو بعد میں فتح ہوا ہے، اس لیے عراقیوں کو اس سلسلے میں کوئی چیز لکھنے کا حق نہیں ہے۔

جب امام محمدؒ کو اس واقعے کا علم ہوا تو وہ بہت ملول ہوئے اور اسی وقت سے سیر کبیر کی تصنیف شروع کر دی اور بہت محنت و جاں فشانی کے ساتھ رات دن ایک کر کے اس کتاب کو تیار کیا، جب امام اوزاعیؒ نے اس کتاب کو دیکھا تو بے اختیار یہ کہہ اٹھے کہ بخدا اگر اس میں احادیث نہ ہوتیں تو میں یہ کہہ دیتا کہ یہ امام محمد کا وضع کردہ علم ہے، یقیناً اللہ تعالیٰ نے امام محمدؒ کی رائے میں درستگیٔ جواب کو محدود اور محصور فرما دیا ہے، سچ ہے **وفوق كل ذي علم عليم۔**

پھر امام محمدؒ نے ساٹھ رجسٹروں میں اس کتاب کو منتقل کرایا اور ہارون رشید کے دربار میں لے گئے، خلیفہ نے جب اس کتابؒ کو دیکھا تو انگشت بدنداں رہ گیا اور اسے اپنے زمانے کا سب سے قابل فخر کارنامہ قرار دیا اپنے دونوں بیٹے امین اور مامون کو از اول تا آخر یہ کتاب سنوائی۔ (مقدمہ رد المحتار ۱/۱۳۳) اسی لیے اکثر فقہاء و محدثین اور حقیقت پسند مورخین کی رائے یہ ہے کہ السیر الکبیر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی سب سے آخری تصنیف ہے۔

(۶) کتب ظاہر الروایات میں سے چھٹی کتاب **الزیادات** ہے، اور اس کی وجہ تالیف یہ ہے کہ جب امام محمدؒ جامع کبیر کی تالیف سے فارغ ہو گئے تو بہت ساری فروعات چھوٹ گئیں، انھی کی تکمیل اور اتمام کے لیے **کتاب الزیادات** لکھی، مگر پھر بھی کچھ فروعات باقی رہ گئیں تو ان کے احاطے کے لیے **زیادات الزیادات** لکھی۔ **والله أعلم بحقيقة الحال۔**

ان کے علاوہ بھی حضرت الامام کے اشہب قلم سے بہت سے لعل و گہر اوراق و صفحات میں پیوست ہیں اور کیسانیات، ہارونیات، جرجانیات وغیرہ کے نام سے موسوم ہیں، ان میں ایک بیش قیمت گوہر وہ ہے جو حدیث پاک کے سلسلے میں مؤطا امام محمد کے نام سے موسوم ہے اور بیشتر دینی مدارس کے نصائب ہائے تعلیم و تکمیل کا جزو لاینفک ہے، اس میں امام مالکؒ سے ایک ہزار سے زائد مرفوع اور موقوف احادیث مروی ہیں اور امام مالک کے علاوہ تقریباً ۴۰ چالیس شیوخ سے ۱۷۵ احادیث مزید مروی ہیں۔

ہجوم کار سے رہائی اور آخرت کے لیے روانگی:

جس طرح امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے پہلے بے شمار علماء و فقہاء اپنی صلاحیتوں اور قابلیتوں سے روئے زمین کو معطر اور منور کرنے کے بعد ایک ایک دن ابدی نیند سو گئے، اسی طرح امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قافلے پر بھی ایک دن بند لگا دی گئی اور امام اعظم کی صفِ خاص کا یہ آفتاب جہاں تاب بھی تقریباً ۵۷ سالوں تک پوری دنیا کو اپنی ضیاء پاش کرنوں سے منور کرتا ہوا ۱۸۹ھ میں شہر ''رے'' کے افق میں ہمیشہ ہمیش کے لیے غروب ہو گیا، اور اتفاق ایسا ہوا کہ اسی دن امام النحو علامہ کسائی کی بھی وفات ہوئی، چناں چہ خلیفہ ہارون رشید نے اس وقت یہ جملہ کہا **دفنت اليوم الفقه والعربية بالري** یعنی آج شہر رے میں فقہ اور عربیت دونوں چیزیں مدفون ہو گئیں۔

آہ! اشکوں کو نہ اِن کا ہوسکا دامن نصیب
دفن ہم نے خاک میں ہر اِک ستارہ کر دیا

صاحب ہدایہ کے مختصر حالاتِ زندگی

آپ کا نام نامی اسم گرامی برہان الدین ہے، والد کا نام علی ہے، دادا کا نام ابوبکر اور پردادا کا نام عبدالجلیل ہے، ابوالحسن آپ کی کنیت ہے اور شیخ الاسلام کے لقب سے آپ مشہور ہیں، ۸؍رجب ۵۱۱ھ بروز دوشنبہ بعد نماز عصر آپ کی ولادت ہوئی۔

عام طور پر آپ کے نام کے ساتھ مرغینانی لکھا جاتا ہے جیسا کہ بیشتر کتابوں میں مذکور ہے جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ آپ کا وطن مرغینان ہی تھا، لیکن صحیح یہ ہے کہ مرغینان آپ کا وطن اصلی اور مولد نہیں تھا، بل کہ آپ کا تعلقہ تھا اور اسی تعلقے کے ایک گاؤں ''رُشدان'' میں آپ کی پیدائش ہوئی اور یہ آپ کا مولد ہے، لیکن تعلقہ ہونے کی وجہ سے عام طور پر مرغینان ہی کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے، جیسے اس زمانے میں مثلاً اگر کوئی شخص بستی ضلع کے کسی گاؤں کا باشندہ ہوتا ہے، تو گاؤں کی طرف نسبت نہ کر کے ضلع اور شہر کی شہرت کی بنا پر اسی طرف نسبت کرتے ہوئے اسے بستوی لکھ دیا جاتا ہے۔

تعلیمی زندگی کا مختصر خاکہ:

صاحب ہدایہ نے اپنی وسعت اور بساط کے مطابق اپنے زمانے کے ہر بڑے عالم سے کسب فیض کیا تھا، چناں چہ شیخ نجم الدین ابوحفص نسفی سے ان کی بعض تصانیف کے ساتھ ساتھ ابتدائی کتابیں پڑھی تھیں اور مسندات خصاف کی سماعت کی تھی، شیخ ابواللیث نسفی اور شیخ ابوالفتح مروزی سے بخاری شریف کا اکثر حصہ پڑھا تھا، شیخ ضیاء الدین سے فقہ کی تعلیم حاصل کی جب کہ ضیاء الدین نامی دوسرے شیخ سے ترمذی شریف پڑھی اور ان کے علاوہ بھی بے شمار اساتذہ وشیوخ کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کر کے علم وعرفاں کی وادیاں طے کیں اور جب علوم متداولہ سے فارغ ہوئے تو ایسے بن سنور کر اور نکھر کر سامنے آئے کہ کہنے والے یہ کہنے پر مجبور ہو گئے **لم تر العیون مثله في العلم و الأدب** یعنی علم وادب میں کوئی آپ کا ثانی نہیں نظر آتا ہے اور دور دور تک آپ کی علمی عبقریت، ادبی مہارت اور بے پناہ صلاحیت ولیاقت کا چرچا اور غوغا ہے۔

تدریس وتعلیم:

یوں تو مبدأ فیض نے آپ کو ہر طرح کے علوم وفنون سے وافر حصہ عطا کیا تھا، اور ہر فن اور ہر علم میں امام کا درجہ حاصل تھا، لیکن فن فقہ سے آپ کو خصوصی لگاؤ تھا اور اس فن میں آپ اتنا آگے نکل گئے تھے کہ اپنے بہت سے استاذوں سے بھی بازی جیت چکے تھے، بیان دلائل اور استخراج مسائل میں آپ کو درک حاصل تھا اور افہام وتفہیم میں بھی خصوصی ملکہ حاصل تھا، یہی وجہ ہے کہ آپ کے درس میں بے انتہاء اژدہام ہوتا تھا اور دنیا کے کونے کونے سے لوگ آپ سے پڑھنے اور استفادہ کرنے کے لیے آپ کے علمی دربار کا رُخ اور سفر کیا کرتے تھے اور آپ پوری دل جمعی اور دل چسپی کے ساتھ آنے والوں کے دامن مراد کو علم وفضل کے

بیش قیمتی جواہر پاروں سے لبریز کر دیا کرتے تھے۔

درسی اور زبانی افادے کے علاوہ صاحب ہدایہ نے قلمی اور تحریری طور پر بھی اپنے علوم کو دوسروں تک منتقل فرمایا اور ہدایہ کے علاوہ کفایہ، منتقی، تجنیس، مزید، منسک حج اور نشر المذہب وغیرہ کو ملا کر تقریباً ایک درجن سے زائد کتابیں تصنیف و تالیف فرمائیں اور اپنے بعد والوں کے لیے ایک علمی ذخیرہ تیار کر دیا۔

ہدایہ کی وجہ تالیف:

صاحب ہدایہ نے اس سے پہلے اپنی دلی آرزو کی تکمیل کے لیے بدایة المبتدی کے نام سے ایک کتاب لکھی اور اس کتاب کی تالیف سے ان کا مقصد یہ تھا کہ مختصر اور آسان عبارت میں فقہی احکام ومسائل کو جمع کر دیا جائے، تاکہ لوگ طوالت کلام سے بچ جائیں اور زیادہ کتابوں کی ورق گردانی کرنے کے بجائے ایک ہی کتاب میں مختصر سے وقت کے اندر دینی احکام ومعارف سے واقف ہو جائیں، لیکن یہ کتاب کچھ زیادہ ہی مختصر ہوگئی، اس لیے کفایة المنتهي کے نام سے اس کی ایک ضخیم شرح تیار فرمائی اور یہ شرح اتنی طویل ہوئی کہ اسّی جلدوں میں سماسکی، اب صاحب کتاب نے ایجاز میں بھی مبالغہ کر دیا اور طوالت میں بھی سارے حدود تجاوز کر گئے، اس کے بعد جب خود انھیں بھی اس طوالت کا احساس ہوا اور یہ خیال پیدا ہوا کہ کہیں طولِ بیانی کی وجہ سے میری محنت پر پانی نہ پھر جائے اور اصل کتاب ہی کو لوگ ترک نہ کر دیں تو دوبارہ عزم وہمت کو جواں کیا اور ۵۷۳ھ ذی قعدہ کے مہینے میں چہار شنبہ کے دن سے الهداية نامی کتاب کی تصنیف وتالیف کا کام شروع کر دیا اور اس مرتبہ ان کی یہ کوشش رہی کہ الهداية نہ تو اتنی مختصر ہو کہ پڑھنے والے کو کچھ پلّے ہی نہ پڑے اور نہ ہی اتنی طویل ہو کہ خللِ کا باعث بن جائے۔

الحمدللہ مسلسل تیرہ سال کی عرق ریزی و جاں فشانی اور قلم کی روانی کے نتیجے میں ان کی یہ کتاب پایۂ تکمیل کو پہنچی اور منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوتے ہی عوام وخواص کا مرجع بن گئی۔

یہ محض اللہ کا فضل وکرم اور اس کا احسان ہے کہ اللہ پاک نے صاحب ہدایہ کی اس کتاب کو وہ مقبولیت ومحبوبیت عطا فرمائی جو دیگر مصنّفین ومؤلفین کے حصے میں نہ آسکی، بلاشبہ ہدایہ فقہ حنفی کا جزلاینفک جزء ہے اور حنفی کتابوں میں اسے ایک معتبر اور معتمد متن کی سند اور حیثیت حاصل ہے۔

ہدایہ کی یہ مقبولیت روز بروز بڑھتی گئی اور جیسے جیسے زمانہ ترقی کرتا گیا ہدایہ کے حوالے سے، طالبین دین متین کی شغف اور ان کی چاہت میں بھی اضافہ ہوتا گیا، اس کتاب کی سب سے اہم خوبی یہ ہے کہ اس کے پڑھنے والے کبھی بھی گمراہی اور بے راہ روی کا شکار نہیں ہوسکتے۔ اور غور وفکر سے پڑھنے والے اس قابل ہو جاتے ہیں کہ ان کے اندر خود اعتمادی اور دوسرے کلام کے صحیح معانی ومطالب اخذ کرنے کی خوبی پیدا ہو جاتی ہے۔

کسی شاعر نے ہدایہ کی شان میں قصیدہ خوانی کرتے ہوئے درج ذیل اشعار کہے ہیں۔

إن الهداية كالقرآن قد نسخت ماصنفوا قبلها في الشرع من كتب

فاحفظ قرأتها والزم تلاوتها يسلم مقالك من زيغ ومن كذب

یعنی قرآن کریم کی طرح ہدایہ نے بھی شریعت کے سلسلے میں لکھی گئیں اپنے سے پہلی تمام تصنیفات کو منسوخ کر دیا، الہذا اے مخاطب تم ہدایہ کی تعلیم وتعلّم کو لازم پکڑلو، تمھاری گفتگو کذب وکجی سے محفوظ رہے گی۔

امام الہند علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے ایک موقع پر فرمایا کہ الحمدللہ میں تمام کتابوں کے مخصوص طرز پر کچھ نہ کچھ لکھ سکتا ہوں، مگر چار کتابیں ایسی ہیں جن پر خامہ فرسائی نہیں کرسکتا۔ (۱) قرآن پاک (۲) بخاری شریف (۳) مثنوی اور (۴) ہدایہ۔

مختصراً عرض یہ ہے کہ ہدایہ اپنی گونا گوں افادیت اور اہمیت کے حوالے سے ہر زمانے میں ہر دل عزیز رہی، لوگوں نے اس پر خاطر خواہ توجہ دی اور ہر طرح سے اسے سمجھنے اور اس کے لطائف وحقائق سے لعل وگہر نکالنے میں مشغول ومصروف رہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُردو اور عربی وغیرہ کو ملا کر اب تک ۳۰ سے زائد اس کی شروحات منظر عام پر آچکی ہیں اور یہ سلسلہ ہنوز جاری وساری ہے۔

الهداية میں صاحب ہدایہ کا انداز تحریر

کسی بھی کتاب کو پڑھنے کے لیے اس کے مؤلف ومصنف کی طرز تحریر اور طریقۂ تالیف وتصنیف سے واقفیت کے ساتھ ساتھ کتاب میں استعمال کردہ اشارات وکنایات کی وضاحت اور مختلف النوع تعبیرات کی حقیقت سے باخبر ہونا بھی انتہائی ضروری ہے، اسی لیے ذیل میں صاحب ہدایہ کی ان خصوصیات اور امتیازات کا تذکرہ کیا جارہا ہے، جو الهداية میں مذکور ہیں تاکہ اس سلسلے میں آپ کو بصیرت حاصل ہو اور اس کی روشنی میں آپ کے لیے کتاب فہمی سہل اور آسان ہوجائے۔

① شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے "مدارج النبوة" میں ذکر کیا ہے کہ صاحب ہدایہ جب "قال رضي الله عنه" کہتے ہیں تو اس سے مراد خود ان کی ذات ہوتی ہے۔ شیخ ابوالسعود فرماتے ہیں کہ جہاں موصوف نے اپنی طرف سے کوئی خاص تصرف ذکر کیا ہے وہاں ان کی اصل عبارت "قال العبد الضعيف عفا عنه" تھی مگر آپ کی وفات کے بعد بعض تلامذہ نے اس کو "قال رضي الله عنه" سے بدل دیا، وإنّما لم يذكر نفسه بصيغة المتكلم تحرزاً عن توهم الأنانية۔

② نهايه کی کتاب ادب القاضی کے آخر میں، عنایہ کے باب البیع الفاسد میں اور فتح القدير کی کتاب الصرف میں ہے کہ صاحب ہدایہ کے نزدیک جو مذہب مختار ہوتا ہے اس کی دلیل بعد میں ذکر کرتے ہیں۔ نتائج الافکار میں ہے کہ مصنف کی عام عادت یہی ہے کہ وہ اقوال مختلفہ کو ذکر کرتے وقت قوی دلیل کو آخر میں لاتے ہیں، تاکہ یہ تمام اقوال متقدمہ کی طرف سے جواب کا کام دے، گو نقل اقوال کے وقت بہت سی جگہ قوی کو مقدم بھی کیا ہے۔

③ عنایہ میں ہے کہ جب صاحب ہدایہ "مشايخنا" کہتے ہیں تو اس سے مراد ماوراء النہر (بخارا اور سمرقند) کے علماء ہوتے ہیں۔

④ اور جب "في ديارنا" کہتے ہیں تو شہر ہائے ماوراء النہر مراد ہوتے ہیں۔ كذا يفهم من "فتح القدير"۔

⑤ نتائج الأفكار فی کشف الرموز والاسرار میں ہے کہ موصوف سابق میں ذکر کردہ آیت کو "بما تلونا" سے بیان کرتے ہیں اور دلیل عقلی کو "بما ذكرنا" اور "لما بيّنا" سے اور حدیث کو "بما روينا" سے تعبیر کرتے ہیں، اور کبھی کبھی کتاب وسنت

اور معقول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بھی "لما بینا" کہتے ہیں (**كذا يفهم من الكفاية**) مفتاح السعادہ میں ہے کہ موصوف اکثر اوقات قول صحابی کو اثر سے تعبیر کرتے ہیں اور بعض اوقات خبر و اثر میں کوئی فرق نہیں کرتے۔

⑥ نتائج الافکار میں ہے کہ بسا اوقات علّۃ النص کو اصل مسئلہ کے لیے مستقل دلیل عقلی بنا دیتے ہیں تا کہ دہرا فائدہ ہو جائے۔

⑦ مفتاح السعادہ میں ہے کہ دلیل عقلی کو فقہ سے تعبیر کرتے ہوئے یوں کہتے ہیں "**والفقه فيه كذا**"۔

⑧ نتائج الافکار میں ہے کہ صاحب ہدایہ کی عادت ہے کہ مدعیٰ کی دلیل عقلی ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں "**وهذا لان اه**" اور اس سے دلیل إنّي کے بعد دلیل لمّی کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

⑨ شرح حمید الدین میں ہے کہ جہاں موصوف "الاصل" بولتے ہیں اس سے مراد امام محمدؒ کی مبسوط ہوتی ہے۔

⑩ جب آپ لفظ "**المختصر**" اور "الکتاب" بولتے ہیں تو اس سے مختصر القدوری کتاب ہی مراد ہوتی ہے، البتہ بعض شراح نے بعض مواضع میں لفظ الکتاب کی تفسیر جامع صغیر سے اور بعض مواضع میں مختصر القدوری سے اور بعض مواضع میں المتن سے کی ہے۔

⑪ غایۃ البیان میں ہے کہ جب موصوف کوئی مسئلہ قدوری یا جامع صغیر کا ذکر کرتے ہیں یا وہ بدایہ میں مذکور ہوتا ہے تو اس کے شروع میں "قال" لاتے ہیں، مفتاح السعادہ اور عنایہ میں ہے کہ اگر وہ مسئلہ ان کے علاوہ میں ہو تو قال نہیں لاتے، مولانا عبدالحیؒ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ طریقہ اکثری ہے نہ کہ کلی، کیوں کہ اوائل کتاب الاقرار میں ہے "**قال وإن قال له عليّ أو قبلي**" اور اس کی بابت صاحب نتائج الافکار نے تصریح کی ہے کہ امام محمد کا یہ قول جامع صغیر میں نہیں ہے، بل کہ مبسوط میں ہے، نیز کتاب الحدود میں "**باب الوطي الذي يوجب الحد والذي لا يوجبه**" کے ہی ذیل میں "**قال الوطي الموجب للحد اه**" کی عبارت درج ہے، اور یہ قول نہ تو مختصر القدوری میں ہے اور نہ ہی جامع صغیر میں۔

⑫ صاحب مفتاح السعادہ نے کہا ہے کہ جب موصوف "**هذا الحديث محمول على كذا**" کہتے ہیں تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ائمہ حدیث نے اس کو اس معنیٰ پر محمول کیا ہے اور جب "**نحمله على كذا**" کہتے ہیں تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ائمہ حدیث نے اس معنی پر محمول نہیں کیا لیکن اسی معنیٰ پر محمول ہونی چاہیے۔

⑬ مفتاح السعادہ میں ہے کہ جب صاحب ہدایہ "**عند فلان**" کہتے ہیں تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ قول فلاں کا مذہب ہے اور جب "**عن فلان**" کہتے ہیں تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ فلاں سے روایت ہے، علامہ عینیؒ نے شرح ہدایہ میں کہا ہے کہ کلمہ **عن** غیر ظاہر الروایہ میں استعمال کیا جاتا ہے، اور ابن الہمام فرماتے ہیں کہ کلمہ **عند** دال بر مذہب ہوتا ہے۔

⑭ جہاں قدوری اور جامع صغیر کی عبارت میں کسی طرح کی مخالفت ہوتی ہے تو جامع صغیر کے الفاظ کی تصریح کرتے ہیں

⑮ صاحب نہایہ نے کتاب الغصب کے آخر میں کہا ہے کہ صاحب ہدایہ لفظ "**قالوا**" وہاں استعمال کرتے ہیں جہاں اختلاف ہو، کیوں کہ اجماعی حکم تو الفاظ کو ان کے اطلاق پر رکھنے ہی سے معلوم ہو جاتا ہے، لیکن فتح القدیر کتاب الصوم میں ہے کہ یہ ایسے موقع میں استعمال کرتے ہیں جن میں خلاف مع الضعف ہو، علامہ تفتازانی نے بھی حواشی کشاف میں آیت صوم کے ذیل میں اس کی تصریح کی ہے۔

⑯ موصوف کی عام عادت یہی ہے کہ سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں اور سوال و جواب کی تصریح نہیں کرتے یعنی یوں نہیں کہتے فان قیل کذا، قلنا کذا وغیرہ، البتہ چند جگہوں میں اس طرح کی تصریح بھی کی ہے مثلاً کتاب الاقرار کے باب الاستثناء کے آخر میں ہے فان قال قائل الاعطاء اه فنقول قد یکون اه اسی طرح کتاب الحجر کے آغاز میں کتاب الاضحیۃ کے آخر میں اور باب الرھن الذی یوضع علی ید العدل کے آخر میں بھی سوال وجواب کی تصریح کی ہے۔

⑰ خطیب خیرالدین کے فتاویٰ خیریہ میں ہے کہ جب موصوف "والتخریج کذا" کہتے ہیں تو اس سے مراد ان کی اپنی تخریج ہوتی ہے اور جب دوسروں کی تخریج مقصود ہوتی ہے تو صراحت کے ساتھ اسے صاحب تخریج کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ (احوال المصنفین از صفحہ ۲۶۲ تا ۲۶۴)

زندگی کے آخری لمحات:

ہدایہ کی تصنیف کے بعد تقریباً ۷ سال تک آپ بقید حیات رہے لیکن کل نفس ذائقة الموت کی اٹل حقیقت سے بے بس ہو کر بالآخر ہر طرح کی تحریکات کو موقوف کر دیا اور اس کے بعد ۱۴ ارذی الحجہ ۵۹۳ھ یا ۵۹۶ھ بروز سہ شنبہ عالم فانی سے عالم دائمی کے سفر پر روانہ ہو گئے اور سمرقند کے شہر "ماکردین" میں ہمیشہ کے لیے روپوش ہو گئے،

زمانہ بڑے شوق سے سن رہا تھا
تمھی سو گئے داستاں کہتے کہتے

مُقَدِّمَة

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ أَعْلٰی مَعَالِمَ وأعْلامَهٗ، وَأَظْهَرَ شعَائرَ الشَّرْعِ وَ أَحْكَامَهٗ، وَبَعَثَ رُسُلًا وَأنبياءَ صَلَوَاتُ اللّٰهِ عَلَیْهِمْ أَجْمَعِیْن، إلٰی سُبُلِ الْحَقِّ هَادِیْنَ، وَأخْلَفَهُمْ عُلَمَاءَ إلٰی سَنَنِ سُنَنِهِمْ دَاعِیْن، یَسْلُكُوْنَ فِیْمَا لَمْ یُؤَثَّرْ عَنهُمْ مَسْلَكَ الْاِجْتِهَادِ، مُسْتَرْشِدِیْنَ مِنهُ فِیْ ذٰلِكَ، وَهُوَ وَلِیُّ الْإِرْشَادِ، وَخَصَّ أَوَائِلَ الْمُسْتَنْبِطِیْنَ بِالتَّوْفِیْقِ، حَتّٰی وَضَعُوا مَسَائِلَ مِنْ كُلِّ جَلِیٍّ وَدَقِیْقٍ، غَیْرَ أَنَّ الْحَوَادِثَ مُتَعَاقِبَةُ الْوُقُوْعِ، وَالنَّوَازِلَ یَضِیْقُ عَنْهَا نِطَاقُ الْمَوْضُوْعِ، وَاقْتِنَاصُ الشَّوَارِدِ بِالْاِقْتِبَاسِ مِنَ الْمَوَارِدِ، وَالْاِعْتِبَارُ بِالْأَمْثَالِ مِنْ صَنْعَةِ الرِّجَالِ، وَبِالْوُقُوْفِ عَلَی الْمَآخِذِ یَعُضُّ عَلَیْهَا بِالنَّوَاجِذ، وَقَدْ جَرٰی عَلَیَّ الْوَعْدُ فِیْ مَبْدَأ "بِدَایَةِ الْمُبْتَدِي" أَنْ أَشْرَحَهَا بِتَوْفِیقِ اللّٰهِ تَعَالٰی شَرْحًا أَرْسُمُهٗ بِـ "كِفَایَةِ الْمُنْتَهِي" فَشَرَعْتُ فِیْهِ وَالْوَعْدُ یَسُوْغُ بَعْضَ الْمَسَاغِ، وَحِیْنَ أَكَادُ أَتَّكِیُٔ عَنْهُ اِتِّكَاءَ الْفَرَاغِ تَبَیَّنْتُ فِیه نَبْذًا مِّنَ الْإِطْنَابِ، وَخَشِیْتُ أَنْ یُهْجَرَ لأَجْلِهِ الْكِتَابُ، فَصَرَفْتُ عِنَانَ الْعِنَایَةِ إلٰی شَرْحٍ آخرٍ مَوْسُوْمٍ بِا "الْهِدَایَةِ" أَجْمَعُ فِیْهِ بِتَوْفِیْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی بَیْنَ عُیُوْنِ الرِّوَایَةِ وَمُتُوْنِ الدِّرَایَةِ، تارِكًا لِلزَّوَائِدِ فِيْ كُلِّ بَابٍ، مُعْرِضًا عَنْ هذا النَّوْعِ مِنَ الاسْهَابِ، مَعَ مَاءَ انَّهٗ یَشْتَمِلُ عَلٰی أُصُوْلٍ تَنْسَحِبُ عَلَیْهَا فُصُوْلٌ، وَأَسْأَلُ اللّٰه تَعَالٰی أَنْ یُّوَفِّقَنِيْ لإِتْمَامِهَا وَیَخْتِمَ لِیْ بِالسَّعَادَةِ بَعْدَ اخْتِتَامِهَا، حَتّٰی إِنَّ مَنْ سَمَتْ هِمَّتُهٗ إلٰی مَزِیْدِ الْوُقُوْفِ یَرْغَبُ فِي الْأَطْوَلِ وَالْأَكْبَرِ، وَلِلنَّاسِ فِیْمَا یَعْشَقُوْنَ مَذَاهِبُ، وَالْفَنُّ خَیْرٌ كُلُّهٗ . ثُمَّ سَأَلَنِيْ بَعْضُ إِوَانِي أَنْ أُمْلِیَ عَلَیْهِمُ الْمَجْمُوْعَ الثَّانِي، فَافْتَتَحْتُهٗ مُسْتَعِیناً بِاللّٰهِ تَعَالٰی فِيْ تَحْرِیْرِمَا أُقَاوِلُهٗ مُتَضَرِّعًا إِلَیْهِ فِي التَّیْسِیْرِ لِمَا أُحَاوِلُهٗ، إِنَّهُ الْمُیَسِّرُ لِكُلِّ عَسِیرٍ، وَهُوَ عَلٰی مَا یَشَاءُ قَدِیرٌ، وَبِالْإِجَابَةِ جَدِیرٌ، وَحَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِیْلُ .

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے علم کے اثرات ونشانات کو بلند کر رکھا ہے۔ اور شریعت (محمدیہ) کی علامات اور اس کے احکامات کو واضح کر دیا ہے۔ اور حضرات انبیاء ورسل علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات کو حق کی راہوں کا رہبر بنا کر مبعوث فرمایا ہے

اور علمائے کرام کو حضرات انبیاء ورسل کے بعد ان کے طریقہ ہائے کار کا داعی بنایا ہے، جو (علمائے کرام) حضراتِ انبیاء ورسل سے غیر منقول (شرعی) امور میں اللہ سے ہدایت طلب کر کے اجتہاد کی ڈگر پر چلتے ہیں، اور بلاشبہ اللہ ہی ہدایت کا والی ہے۔ (اور اللہ کا ایک بڑا احسان یہ بھی ہے کہ) اس نے ہمارے پیش رو مجتہدین کو ایسی خاص توفیق بخشی تھی جس کے نتیجے میں ان حضرات نے ہر طرح کے نمایاں اور غیر نمایاں مسائل کو مرتب کر دیا، لیکن پھر بھی نت نئے مسائل دھڑا دھڑ جنم لے رہے ہیں، لوگوں کے مسائل بڑھتے ہی جا رہے ہیں، اور اصول شرع سے مسائل کا اخذ واستنباط بد کے ہوئے جانوروں کے شکار ہی کی طرح مشکل ہے، جب کہ مثالوں پر قیاس کر کے مسائل کا استخراج کرنا ماہرین فن کا کام ہے اور احکام کے مآخذ پر مطلع ہونا بڑے جگر گردے کی چیز ہے۔

البتہ بدایۃ المبتدی کے مقدمے میں، میں یہ وعدہ کر چکا ہوں کہ اگر توفیق خداوندی شامل حال رہی تو کفایۃ المنتھی کے نام سے اس کی ایک شرح تیار کروں گا، چناں چہ اسی سابقہ وعدے کے مطابق میں اس کام میں لگ گیا ہوں، اور وعدے میں تھوڑی بہت گنجائش تو ہوتی ہی ہے۔ پھر جب میں اس کام سے فارغ ہونے لگا تو میں نے محسوس کیا کہ اس میں کچھ طوالت در آئی ہے اور مجھے یہ خدشہ ہے کہ کہیں اس طوالت کی وجہ سے اصل کتاب ہی نہ ترک کر دی جائے، لہٰذا میں نے ہدایہ نامی ایک دوسری شرح کی طرف اپنی توجہ مرکوز کر دی، جس میں نصرت الٰہی کے ذریعے ہر باب میں زوائد کو ترک کر کے، لایعنی طوالت کو پس پشت ڈالتے ہوئے پسندیدہ روایات اور نفع بخش نکات کو جمع کر رہا ہوں، مگر پھر بھی وہ ایسے اصول پر مشتمل ہوگی جن پر فصلیں متفرع ہو سکیں گی۔

اللہ سے درخواست کر رہا ہوں کہ مجھے اس شرح کو مکمل کرنے کی توفیق بخشے اور اس کی تکمیل کے بعد میرے لیے خاتمہ بالخیر بھی مقدر کر دے۔

بہر حال جو شخص زیادہ واقفیت کا طالب ہو اسے چاہیے کہ شرح اکبر (کفایۃ المنتھی) کی طرف راغب ہو اور جسے وقت مہلت نہ دے وہ شرح اصغر (ہدایہ) ہی پر اکتفاء کر لے۔ اور اپنی دل چسپی کے اعتبار سے لوگوں کی عادتیں مختلف ہوا کرتی ہیں اور ہر فن اپنی جگہ بہتر ہوا کرتا ہے۔

پھر میرے بعض احباب نے اس دوسرے مجموعے (ہدایۃ) کو املاء کرانے کی رخواست کی ہے اس لیے اب میں اس کا آغاز کر رہا ہوں، درستگیٔ کلام کے سلسلے میں اللہ کی نصرت واعانت کا طالب ہوں اور آسانیٔ مقصد کے لیے بصد عجز ونیاز اللہ کی بارگاہ میں دست بدعا ہوں، بلاشبہ اللہ پاک ہر مشکل کو آسان کرنے والے ہیں، جو چاہیں اس پر قادر ہیں اور وہی درخواست منظور کرنے کے قابل ہیں، وہ ہمارے لیے کافی ووافی ہیں اور بہترین کارساز ہیں۔

مقدمہ کی تشریح مع حل لغات:

خدا ترس مصنفین اور مخلص مؤلفین کی طرح صاحب ہدایہ شیخ الاسلام امام برہان الدین علی بن ابوبکر مرغینانی (م۵۹۳ھ) رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ نے بھی اپنی اس انوکھی اور البیلی شرح کا آغاز بسملہ اور حمدلہ سے کیا ہے، جس میں ایک طرف قرآن کریم کی اقتداء اور فرمان نبوی كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو أقطع (ہر وہ مہتم بالشان کام) جس کے شروع میں بسم اللہ نہ کی جائے وہ ناقص اور ناتمام رہتا ہے) کی اتباع اور اہتمام ہے، تو دوسری طرف امت کے چیدہ اور چنیدہ قلم کاروں بالخصوص دینی

موضوعات پر خامہ فرسائی کرنے والوں کے طریقہ ہائے نگارشات اور ان کے تحریری وتصنیفی لوازمات کا التزام ہے، اور اسی التزام وحسن انتظام کا کرشمہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی اس کتاب کو بے پناہ مقبولیت سے نوازا ہے کہ اسلامی لائبریری تصنیفات کی بھرمار اور ہر چہار جانب سے تالیفات کی بوچھار کے باوجود آج تک اس کتاب کا بدل نہ پیش کرسکی، اللہ پاک صاحب کتاب کی اس خدمت کو قبول فرمائیں اور مقدمۂ کتاب میں مانگی ہوئی دعا کے مطابق اسے ان کے حق میں باعث سعادت اور ذریعہ نجات بنائیں۔ آمین

حل لغات مع بیان نکات:

الحمد، آپ کو معلوم ہے کہ اہل سنت والجماعت کے یہاں الحمد کا لام جنس اور استغراق دونوں کے لیے ہے، اہل لغت اور شارحین کے یہاں حمد کی تعریف یہ ہے "**الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري نعمة كان او غيرها**" یعنی محمود اور صاحب اختیار کی طرف منسوب عمدہ اوصاف کو زبان سے ادا کرنے کا نام **حمد** ہے، خواہ حمد کی یہ ادائیگی نعمت کے مقابلے میں ہو جیسے **حمدته على إنعامه** (میں نے اس کی بخشش پر اس کی تعریف کی) یا غیر نعمت کے مقابلے میں ہو، جیسے **حمدته على شجاعته** (میں نے اس کی بہادری کا چرچا کیا) اس کے علاوہ حمد، مدح، شکر کا باہم مقابلہ اور ایک دوسرے سے ان کا موازنہ نیز لفظ اللہ کی تحقیق وغیرہ دوسری کتابوں سے متعلق ہے، اسی لیے علامہ ابن الہمام وغیرہ نے ان بحثوں کو یہاں نہیں چھیڑا ہے اور یہ کہہ کر چھوڑ دیا ہے۔ **والكلام في اسم الجلالة من كونه منقولا أو مرتجلا الخ ...... ليس مما يهمنا الآن۔**

مَعَالِم **مَعْلَمٌ** کی جمع ہے، اس کا لغوی معنی ہے موضع، جگہ، اثر، نشان، یہاں اس سے اصول شرع مراد ہیں جو کتاب، سنت اجماع اور قیاس کا مجموعہ ہیں۔ اور انھی پر علوم شرعیہ کا مدار ہے۔

عِلْم جمع **عُلُوم**، اس کا لغوی معنیٰ ہے، معرفت، تعلیم، جان کاری، یہ جہل کی ضد ہے۔ علم کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔ **صفة يتجلّى بها المذكور لمن قامت به هي** یعنی علم ایک ایسی صفت کا نام ہے کہ جس شخص میں یہ صفت پیوست ہوجاتی ہے وہ نکھر جاتا ہے۔

أعلَام یہ **عَلَمٌ** کی جمع ہے، اس کا لغوی معنی ہے، پرچم، جھنڈا، بینر، یہاں اس سے علماء مراد ہیں، بالغ نظر محققین کی یہی تحقیق ہے اور قرینۂ قیاس بھی ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے شریعت کے اصول اربعہ کو بھی محفوظ کر رکھا ہے اور پھر علماء کو ان اصول کا محافظ اور حامل بنا کر انھیں بھی عزت ورفعت سے نواز رکھا ہے، اس سلسلے میں خود قرآن کریم کی شہادت یہ ہے **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات۔**

صاحب بنایہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے علم کو پہاڑ کے معنی میں لے کر اس موقع پر ایک بڑی عمدہ بات لکھی ہے، کہ علماء کو پہاڑ سے تشبیہ دی گئی ہے اور جس طرح پہاڑ کو اللہ تعالیٰ نے زمین کے لیے عماد اور ستون بنایا ہے اور پہاڑ زمین کو حرکت کرنے، اپنی جگہ سے ہلنے اور ٹلنے سے روکے ہوئے ہیں، اسی طرح علماء کو اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے لیے عمود اور ستون بنایا ہے اور یہ حضرات لوگوں کو زیغ وضلال سے روکتے ہیں اور انھیں حرام وحلال کا امتیاز بتلاتے ہیں۔

شَعَائِر، **شَعِيرَةٌ** کی جمع ہے، لغوی معنی ہے، خاص علامت، خاص نشان، یہاں اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جو اللہ کی

اطاعت اور اس کی عبادت کی علامت ہو۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اس سے وہ عبادات مراد ہیں جو اعلانیہ طور پر ادا کی جاتی ہیں، جیسے نماز باجماعت، جمعہ اور عیدین وغیرہ۔ (بحوالہ بنایہ)

الشرع: فتح یفتح سے شَرَعَ یَشْرَعُ کا مصدر ہے جس کے لغوی معنی ہیں قانون، ضابطہ، شرع سے اصطلاحاً یہاں مشروع مراد ہے۔

أحكام حكم کی جمع ہے، بمعنی فیصلہ، اور اصطلاح میں اَلْأَثَرُ الْمُرَتَّبُ علَى الشَّيئ (کسی چیز پر مرتب اور فٹ ہونے والے اثر) کو حکم کہتے ہیں، مثلاً کسی چیز کا جائز ہونا، فاسد ہونا، یا حلال یا حرام ہونا وغیرہ وغیرہ۔

صاحب فتح القدیر کی تحقیق یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے خطبہ میں احکام کا تذکرہ کر کے براعت استہلال سے کام لیا ہے بایں معنیٰ کہ ان کی یہ کتاب بھی احکام ومسائل ہی پر مشتمل ہے۔ رُسُل رَسول کی جمع بمعنی قاصد، پیغام بر، اصطلاحی معنی، مَنْ بُعِثَ لتبليغ الوحي ومعه كتاب۔

انبياء نبي کی جمع بمعنی مخبر، اور اصطلاح میں نبی اس کو کہتے ہیں مَنْ بُعِثَ لتبليغ الوحي مطلقا سواء كان بكتاب أو بلا كتاب، كيوشع وهذ هو الفرق البيّن بين الرسول والنبي۔ (بنایہ، فتح القدیر)

سُبُل واحدها سبيل بمعنی راستہ۔

هادين، انبیاء کی صفت واقع ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے، هادی کی جمع بمعنی راہ دکھلانے والا۔

أخلف إخلافا باب افعال سے بمعنی نائب بنانا، خلیفہ بنانا، قائم مقام بنانا، صاحب کتاب کی یہ عبارت فرمان نبوی العلماء ورثة الأنبياء کی ترجمانی کر رہی ہے۔

سَنَنْ بفتح السین والنون مفرد ہے بمعنی طریقہ۔

سُنَنْ بضم السین وفتح النون بمعنی الطريقة المسلوكة المرضية في الدين، دین میں رائج پسندیدہ طریقہ (بحوالہ بنایہ ج ۱/ ۷۴ بیروت) بعض لوگوں نے دونوں کو بضم السین وفتح النون پڑھا ہے، بہر دوصورت ترجمہ وہی ہوگا جو کیا گیا ہے، یعنی چوں کہ علماء انبیاء کرام کے نائب اور قائم مقام ہیں، اب ظاہر ہے حضرات انبیاء کی سی تبلیغ کرنے کے لیے انھیں بھی انھیں راہوں پر چلنا ہوگا جو انبیاء ورسل کی رہ گذر ہوا کرتی تھیں ورنہ نیابت کماحقہٗ ادا نہیں ہو پائے گی۔

مسلك بمعنی طریق، راستہ، جمع مَسالك۔

الاجتهاد مشتق من الجهد بمعنى المشقة، وعندالفقهاء، بذل المجهود لنيل المقصود (دینی مقصد کی تحصیل کے لیے تگ ودو کرنے) کا نام اجتہاد ہے۔

مسترشدين يسلكون کی ضمیرهُم سے حال واقع ہونے کی بنا پر منصوب ہے استرشد استرشادا باب استفعال، رشد وہدایت طلب کرنا۔ أوائل أول کی جمع بمعنی مقدم، پہلا۔

المستنبطين، استنبط استنباطا استفعال بمعنی استخراج کرنا، دریافت کرنا، کھوج کرنا، أوائل المستنبطين سے حضرت امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ اور آپ کے اصحاب مراد ہیں، کیوں کہ انھی حضرات نے سب سے پہلے استخراج واستنباط کا فریضہ

انجام دیا ہے۔

جلي بمعنی ظاہر، واضح، یہ خفی کی ضد ہے، جلی سے مراد وہ مسائل ہیں جو قیاسی ہیں، اور علم وادراک کے ذریعہ جلدی سمجھ میں آجاتے ہیں۔

دقیق بمعنی خفی، أي خلاف الظاهر، اس سے مراد وہ مسائل ہیں جو مبنی بر استحسان ہیں اور تحقیق وتعمق کے بغیر پلّے نہیں پڑتے۔

جلی اور دقیق دونوں کی مشترکہ مثال یہ ہے کہ مثلاً ایک کنویں میں مینگنی گرگئی تو اب قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ پورا پانی ناپاک ہوجائے، کیوں کہ نجاست ماء قلیل میں گری ہے، لیکن استحسان کا مقتضی یہ ہے کہ پانی ناپاک نہ ہو، اس لیے کہ چوپائے جنگلات وغیرہ کے کنوؤں کے آس پاس آکر مینگنی کردیتے ہیں جو ہواؤں کے رحم وکرم سے کنویں میں جاپڑتی ہیں، اس لیے اب اس طرح کی صورت حال میں قلیل وکثیر کو معیار بنا کر یہ فیصلہ کیا گیا کہ اگر نجاست کثیر ہے تب تو معاف نہیں ہے، ہاں اگر قلیل اور تھوڑی ہے تو بربنائے ضرورت اسے معاف کردیا گیا ہے۔ (بنایہ)

الحوادث، حادثة کی جمع ہے بمعنی واقعہ، یہاں اس سے وہ مسائل مراد ہیں جو عوام الناس کے مابین واقع ہوتے رہتے ہیں۔

متعاقبة باب تفاعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی لگاتار آنا، پے در پے آنا، یکے بعد دیگرے آنا۔

غير أن الحوادث الخ یہ عبارت مقدمے کی پہلی عبارت حتی وضعوا سے مستثنیٰ ہے، اور اس استثناء میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب سابقہ مجتہدین ظاہر اور غیر ظاہر ہر طرح کے مسائل کا استخراج واستنباط کر چکے ہیں، تو بعد والوں کے لیے تو کچھ بھی نہیں بچا، پھر کیوں بعد میں لوگ اس کام سے وابستہ ہوئے۔ اور تو اور آپ نے کیوں ہدایہ جیسی معرکۃ الآراء شرح لکھ دی۔

صاحب کتاب یہاں سے اسی کا جواب دے رہے ہیں جو جواب ہونے کے ساتھ ساتھ كفاية المنتهي اور هدايه وغیرہ کی وجہ تصنیف بھی ہے، گویا صاحب کتاب نے اس موقع پر ایک ہی تیر سے دوشکار کرکے سائل اور معترض کو چاروں خانے چت کر دیا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے ہر چند کہ پیش رو مجتہدین نے استخراج واستنباط جیسی دشوار گذار وادیوں کو عبور کرلیا ہے اور اپنے وقت، حالات اور زمانے کے اعتبار سے اس سلسلے میں نمایاں خدمات انجام دی ہیں، مگر پھر بھی زمانے کی تبدیلی، وقت کی برق رفتاری اور حالات کی غیر مستقل مزاجی کی وجہ سے قیام قیامت تک نت نت مسائل جنم لیتے رہیں گے اور ہر دور کے علماء کا یہ فریضہ ہوگا کہ وہ حالات سے آگاہ رہیں اور قرآن وحدیث کی روشنی میں زمانے کے رنگ وروپ کو بھانپ کر مسائل کے استخراج واستنباط میں لگ جائیں۔

النوازل، نازلة کی جمع ہے، بمعنی لوگوں کے امور ومعاملات النوازل، الحوادث پر معطوف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔

نطاق بکسر النون بمعنی منطقه، علاقہ، حلقہ، ایریا یہاں نطاق سے وہ جوابات مراد ہیں جو حضرات سلف سے فتاویٰ میں منقول ہیں، اور ضیق النطاق کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح دیگر معاملات میں ایک علاقے اور حلقے کے تمام تر مسائل کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح متقدمین حضرات سے بھی جملہ حوادث ونوازل کا احاطہ نہیں ہوسکا ہے، کیوں کہ ہر آن ان میں تغیر وتبدل ہوتا رہتا ہے۔

اقتناص، اقتنص اقتناصا باب افتعال بمعنی شکار کرنا، الشوارد شاردة کی جمع ہے بمعنی بھاگی ہوئی اونٹنی، بدکنے والی اونٹنی۔ الاقتباس، باب افتعال سے بمعنی لینا، اخذ کرنا۔ الموارد، مورد کی جمع بمعنی مقامات، مراد اصول ہیں۔ اس پوری تشبیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح بھاگے اور بدکے ہوئے جانور کو پکڑنا اور اس کا شکار کرنا انتہائی دشوار گذار کام ہے، ٹھیک اسی طرح اصول اربعہ سے مسائل کا استخراج واستنباط بھی جوئے شیر لانے کے مترادف ہے، (ہر مدعی کے واسطے دار ورسن کہاں) اس کام کو وہی انجام دے سکتا ہے جسے مبدأ فیض سے بیدار مغزی، حاضر باشی اور بالغ نظری عطاء کی گئی ہو، اسی کا بیان والاعتبار بالأمثال من صنعة الرجال میں ہے، اعتبار باب افتعال کا مصدر ہے بمعنی رَدُّ الشئ إلی نظیرہ یعنی ایک چیز کو اس کی ہم مثل دوسری چیز پر قیاس کرنا۔

أمثال بکسر المیم مثل کی جمع ہے جیسے أشباہ شِبهٌ کی جمع ہے، بمعنی مشابہ اس سے مقیس علیہ مراد ہے، مآخذ مأخَذ کی جمع ہے بمعنی اصل، طریقہ۔ یَعُضُّ عَضَّ (ن) کاٹنا، نواجذ ناجذ کی جمع ہے بمعنی داڑھ کا آخری حصہ عض بالنواجذ کے ذریعہ ضبط واتقان کے کمال سے کنایہ کیا گیا ہے۔

علامہ ابن الہمام اور صاحب بنایہ کی تحقیق یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے والاعتبار بالأمثال الخ سے اپنی بے بضاعتی اور کسر نفسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور یہ باور کرایا ہے کہ استخراج واستنباط کے میدان میں قدم رکھنا بڑے جگر گردے کا کام ہے اور مجھ جیسے نحیف وناتواں کے لیے اس میدان میں قدم رکھنا تو درکنار اس حوالے سے سوچنا بھی تعجب خیز ہے، مگر چوں کہ بدایة المبتدی کے آغاز میں اس موضوع پر کچھ کام کرنے کا وعدہ کر آیا ہوں، اس لیے جو کچھ بھی ہے، خود سرائی اور احساس دانائی کے بغیر اسی وعدے کی سمت ایک قدم ہے، اللہ کرے کہ میرے قدم اور قلم دونوں لغزشوں اور ٹھوکروں سے محفوظ رہیں اور میرے ذہن ودماغ کی پونجی صحیح سالم رہے، تاکہ اپنے وعدے کو پایۂ تکمیل تک پہنچا سکوں۔

یسوغ یہ بڑا متنازعہ فعل ہے، صاحب بنایہ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ باب نصر ہے، لہٰذا اسے مخفف (یَسُوْغُ) پڑھا جائے، جب کہ علامہ ابن الہمام وغیرہ کے یہاں اسے باب تفعیل سے مان کر یُسَوِّغ پڑھا گیا ہے، بہر دو صورت اس کے معنی ہیں مباح کرنا، مہلت دینا، یہاں مفہوم یہ ہے کہ اپنے عدے کے مطابق میں کفایة المنتہی کی تشریح وتوضیح میں لگ گیا ہوں اب دیکھنا یہ ہے کہ اس کی تکمیل کب ہوتی ہے، کیوں کہ وعدہ تو بہر حال وعدہ ہی ہوتا ہے۔

أتکئ عنه إتکاء الفراغ اصل میں اتکاء الفراغ عنہ ہے، مگر المساغ اور الفراغ میں رعایت سجع کے پیش نظر عنہ کو مقدم کردیا گیا ہے، إتکاء بمعنی ٹیک لگانا، سہارا لینا، یہ ایک محاورہ ہے جو کسی بڑے کام سے فارغ ہونے پر بولا جاتا ہے۔

نُبَذٌ مصدر بمعنی معمولی سا، تھوڑا، الاطناب، مبالغہ، کثرت، اطناب کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، أداء المقصود بأکثر من العبارة المتعارف بها، کھودا پہاڑ نکلی چوہیا۔

الکتاب، یہاں اس سے کفایة المنتهي مراد ہے۔

العِنان بکسر العین گھوڑے کی لگام، جمع أَعِنَّةٌ یہاں اس سے دل کی توجہ مراد ہے۔ عیون الروایة، عُیُون عَیْنٌ کی جمع ہے بمعنی عمدہ، پسندیدہ، الروایة، رَوٰی (ض) کا مصدر ہے بمعنی مرویات، عیون الروایة سے علمائے مجتہدین کی پسندیدہ مرویات مراد ہیں۔

متون، متن کی جمع ہے بمعنی قوی، مضبوط، مستحکم، الدرایة دری (ض) کا مصدر ہے بمعنی جاننا، متون الدرایة سے مضبوط و مستحکم نکات مراد ہیں۔ (بنایہ، فتح القدیر)

إسهاب باب افعال کا مصدر ہے بمعنی إکثار یعنی بات کو طول دینا۔ تنسحب انسحب انسحابا باب انفعال بمعنی گھسٹنا، کھنچنا مراد متضرع ہونا۔ سَمَتْ سَمٰی سموا (ن) بلند ہونا، الهِمَّة بکسر الہاء عزم، حوصلہ، ارادہ، جمع هِمَمٌ۔ الأطول والأکبر اس سے کفایة المنتهي مراد ہے، جب کہ الأصغر والأقصر سے الهدایة مراد ہے۔ أعجله أعجل (افعال) جلدی کرانا أعجل أحدا الوقت، جس سے وقت جلد بازی کرائے، مراد مہلت نہ دے۔ وللناس فیما یعشقون مذاهب یہ عربی کے مشہور شاعر ابوفراس کے کہے ہوئے شعر کا دوسرا مصرع ہے اور پورا شعر یوں ہے:

وَمن عَادَتي حُبُّ الدِّیَارِ لأهلها
وَلِلنَّاسِ فِیْمَا یَعْشَقُوْنَ مَذَاهِبُ

الفن سے بعض لوگ ہر شخص کا پسندیدہ فن مانتے ہیں، اس لیے کہ جو شخص جس فن سے لگاؤ رکھتا ہو، وہ اسے دل وجان سے چاہتا ہے۔ لیکن علامہ ابن الہمامؒ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اس سے فن فقہ مراد ہے۔

أقاول من المقاولة باب مفاعلة سے بمعنی بحث ومباحثہ کرنا، یہاں کہنا اور املاء کرانا مراد ہے۔

أحاول من المحاولة (مفاعلة) بمعنی کوشش کرنا، ارادہ کرنا۔ متضرعاً صیغۂ اسم فاعل من التضرع (تفعل) عاجزی کے ساتھ کوئی چیز طلب کرنا، عاجزانہ درخواست کرنا۔

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ پہلے ہی اپنی تہی دامنی اور کسر نفسی کا اظہار کر چکے ہیں، اخیر میں تمام معاملات کو اللہ تبارک وتعالیٰ کے سپرد کر کے ایک بار پھر یہ اشارہ دے رہے ہیں کہ اللہ کے فضل وکرم سے مجھ سے جو کچھ بھی بن سکا ہے اس کی انجام دہی میں کوئی دقیقہ باقی نہیں رکھا گیا ہے۔ اب آگے کا مرحلہ آپ کے ہاتھ میں ہے، اگر آپ فارغ البال ہیں، آپ کے پاس وقت کا سرمایہ موجود ہے اور تعلیم وتعلم کے ذرائع ہم دست ہیں تو میرا مشورہ یہ ہے کہ آپ شرح اکبر (کفایة المنتهي) کو اپنے مطالعے اور ملاحظے کا محور بنائیں، اور اگر آپ تنگیٔ وقت کا شکار اور نامساعد حالات سے بیزار ہیں تو پھر شرح اصغر (الہدایہ) سے بھرپور استفادہ کریں، اس کے ہر باب کو اپنے ذہن ودماغ کے قالب میں اتارنے اور اس کے ہر پھول سے رس چوسنے کی کوشش کریں۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمِ وَ تُبْ عَلَیْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمِ،
وَ صَلَّى اللّٰهُ عَلٰى خَیْرِ خَلْقِهٖ مُحَمَّدٍ وَ صَحْبِهٖ أَجْمَعِیْنَ
وَالْحَمْدُلِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

عربی شارحین نے اس موقع پر بڑی معرکۃ الآراء بحثیں کی ہیں، جو اتنی طویل اور دراز نفس ہیں کہ اگر من وعن انھیں قید تحریر میں لایا جائے تو شاید ابھی سے ہدایہ کے طلباء اُکتاہٹ کا شکار ہوجائیں، اس لیے اختصار کے ساتھ ضروری اور اہم مباحث کا خلاصہ پیش کیا جارہا ہے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے جو **کتاب الطہارات** کا عنوان قائم کیا ہے، اس کی ترکیبی حیثیت کیا ہے؟ اس سلسلے میں تین اقوال ذکر کیے گئے ہیں:

① یہ جملہ، مبتدا محذوف **هذا** کی خبر ہے اور پوری عبارت یوں ہے **هذا کتاب الطهارات**۔

② یہ جملہ خود مبتدا ہے اور اس کی خبر **هذا** محذوف ہے، اصل عبارت ہوگی **کتاب الطهارات هذا**۔

③ یہ جملہ کسی فعل محذوف کا مفعول بہ واقع ہے اور اصل عبارت **خُذْ کتاب الطهارات** ہے، ان تینوں میں پہلا قول زیادہ بہتر ہے اور وہی دل کو بھاتا بھی ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے عنوان میں کتاب کا لفظ استعمال فرمایا ہے، باب وغیرہ کو نہیں ذکر کیا، سو اس کی وجہ یہ ہے کتاب کا لفظ عام ہے جو باب اور فصل سب کو شامل ہے، عام طور پر اس طرح کی کتابوں میں تین الفاظ سے عناوین قائم کیے جاتے ہیں: ① کتاب ② باب ③ فصل۔

① **کتاب** اس مجموعے کو کہتے ہیں جس میں مختلف الاجناس اور متحد الانواع مسائل کو ذکر کیا جائے۔

② **باب** اس مجموعے کو کہتے ہیں جس میں مختلف الانواع اور متحد الاشخاص مسائل کو بیان کیا جائے۔ اور

③ **فصل** اس مجموعے کا نام ہے جس میں متحد الاشخاص مسائل کو بیان کیا جاتا ہے۔

کتاب کے لغوی معنی ہیں جمع ہونا، اس لیے کہ اس میں لاتعداد حروف جمع ہوتے ہیں۔ اور اصطلاح میں **عنوان لمسائل**

مستقلة یعنی اس مجموعے کا نام ہے جس میں مستقل اور بالذات مسائل کو جمع کیا گیا ہو۔ (كذا في الدّر المختار)

(۳) تیسری بات طهارات سے متعلق ہے، طَهَارات طهارة کی جمع ہے جس کے لغوی معنی ہیں نظافت، پاکی، صفائی، اسی لیے طہارت کو وضو کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں اور اصطلاح میں الطهارة عبارة عن صفة تحصل لِمُزِيل الحدث أوِ الخُبْثِ، یعنی طہارت اس وصف کا نام ہے جو حدث یا جنابت دور کرنے کے لیے حاصل کیا جائے۔ یہ لفظ جس طرح بفتح الطاء پڑھا جاتا ہے، اسی طرح بضم الطاء طُهارة بمعنی وہ پانی جس سے پاکی حاصل کی جائے اور بکسر الطاء طِهَارة بمعنی آلہ نظافت بھی پڑھا جاتا ہے۔ اور چوں کہ طہارت کی بہت ساری قسمیں اور شکلیں ہیں اسی وجہ سے صاحب کتاب نے طہارات کو جمع کے صیغے سے بیان کیا ہے۔

(۴) چوتھی بات یہ ہے کہ ایمان کے بعد سب سے اہم رکن اور عبادت نماز ہے جو صرف اور صرف خالص اللہ کا حق ہے اور قرآن کریم کی آیت وما خلقت الجن والانس الاَّ ليعبدون کا کامل مصداق ہے، اس لیے ابتداء اور آغاز تو اسی سے ہونا چاہیے تھا، مگر چوں کہ طہارت نماز کی شرط ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ شرط الشيئ يتقدم على ذلك الشيئ (یعنی شرطِ شئ شئ پر مقدم ہوتی ہے) اور پھر حدیث پاک میں بھی مفتاح الصلاة الطهور فرما کر طہارت کے تقدم اور اس کی اولیت کو آشکارا کر دیا گیا ہے، اسی لیے صاحب کتاب بھی طهارة ہی سے اپنی اس عظیم کتاب کا آغاز فرما رہے ہیں۔ (بحوالہ: بنایہ، فتح القدیر، عنایہ)

قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ [سورة المائده] الْآيَة فَفَرْضُ الطَّهَارَةِ غَسْلُ الْأَعْضَاءِ الثَّلَاثَةِ، وَمَسْحُ الرَّأْسِ. بِهٰذَا النَّصِ، وَالْغَسْلُ هُوَ الْإِسَالَةُ، وَالْمَسْحُ هُوَ الْإِصَابَةُ، وَحَدُّ الْوَجْهِ مِنْ قُصَاصِ الشَّعْرِ إِلٰى أَسْفَلِ الذَّقْنِ وَإِلٰى شَحْمَتَي الْأُذُنَيْنِ، لِأَنَّ الْمُوَاجَهَةَ تَقَعُ بِهٰذِهِ الْجُمْلَةِ وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْهَا.

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اے ایمان والو جب نماز کے لیے کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو اپنے چہروں کو دھولیا کرو (الآیۃ) لہٰذا تینوں اعضاء کا دھونا اور سر کا مسح کرنا اس نص قرآنی کی رُو سے وضو کے فرائض میں داخل ہے۔ اور غسل پانی بہانے کا نام ہے اور مسح پانی پہنچانے کا نام ہے۔ اور چہرے کی حد بال اُگنے کی جگہ سے لیکر ٹھوڑی کے نیچے تک اور دونوں کانوں کی دونوں لو تک ہے، اس لیے کہ مواجهة ان تمام سے حاصل ہوتی ہے اور وجه مواجهت ہی سے مشتق ہے۔

اللغات:

﴿إِسَالَةٌ﴾ اسم مصدر، باب اِفعال؛ پانی وغیرہ کو بہانا، گرانا، انڈیلنا۔ ﴿إِصَابَةٌ﴾ اسم مصدر، باب اِفعال؛ پہنچانا، لگانا۔ ﴿قُصَاصِ﴾ بال اگنے کی جگہ۔ ﴿ذَقْنٍ﴾ ٹھوڑی۔ ﴿شَحْمَةٌ﴾ کان کا نرم حصہ۔

وضو کی فرضیت اور فرائض کا بیان:

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ صاحب کتاب کی بیان کردہ آیت فرضیت وضو پر دلیل ہے، فرضیت کا دعویٰ نہیں ہے۔ اور

ضابطے کے تحت دلیل کو دعوے سے مؤخر ہونا چاہیے تھا، مگر پھر بھی دو وجہوں سے یہاں دعوے پر دلیل کو مقدم کیا گیا ہے (۱) یہ آیت طہارت کے جملہ مسائل کے استنباط واستخراج کے لیے اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے اور ظاہر ہے عمارت کی بناء سے پہلے نہ صرف یہ کہ بنیاد تعمیر کی جاتی ہے، بل کہ ہر طرح سے اسے محکم اور مستحکم بھی کیا جاتا ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ صاحب کتاب نے تیمن اور تبرک کے طور پر اس آیت کو دعوے سے پہلے بیان کیا ہے۔ بہر حال فقہائے کرام نے اسی آیت کے ذریعے وضو کے فرائض اربعہ کی تعیین وتحدید فرمائی ہے اور امت کے سامنے اپنا یہ متفقہ فیصلہ سنایا ہے کہ وضو میں چار چیزیں فرض ہیں (۱) چہرے کا دھونا (۲) دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت دھونا (۳) سر کا مسح کرنا (۴) دونوں پیر ٹخنوں سمیت دھونا۔ چوں کہ آیت میں غَسل اور مَسح دو طرح کے لفظ وارد ہوئے ہیں، اس لیے صاحب ہدایہ دونوں کی حقیقت کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ غَسْل کے معنی ہیں پانی بہانا، یعنی اعضائے وضو پر اتنی مقدار میں پانی ڈالا جائے کہ وہ پانی پورے عضو کو تر کر دینے کے بعد وہاں سے بہنے اور ٹپکنے لگے، واضح رہے کہ یہ لفظ غین کے فتحے کے ساتھ غَسل بمعنی دھونا ہے، ورنہ غین کے ضمے کے ساتھ غُسل کے معنی ہیں نہانا، پورے بدن کو دھونا، اور غین کے کسرہ کے ساتھ غِسل صابون اور خطمی وغیرہ کے معنی میں مستعمل ہے۔

دوسرا لفظ ہے مَسح اس کے لغوی معنی ہیں پونچھنا، رگڑنا، صاحب کتاب نے إصابة بمعنی پہنچانا جو مسح کا معنی بیان کیا ہے وہ لغوی نہیں، بل کہ مرادی معنی ہے، اس لیے کہ کوئی چیز اسی وقت پونچھی جائے گی جب اس پر دوسری چیز کو لاکر پہنچایا اور گھمایا جائے۔

وحد الوجه الخ یہاں سے صاحب کتاب چہرہ کی حد بندی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سر کے بال اُگنے کی جگہ سے لے کر ٹھوڑی کے نیچے تک لمبائی میں اور ایک کان کی لو سے دوسرے کان کی لو تک چوڑائی میں جو حصہ موجود ہے وہی چہرہ کہلاتا ہے اور وضو میں اس پورے حصے کا دھونا فرض ہے، اس پورے حصے کے چہرہ میں داخل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وجہ مواجهت سے مشتق ہے اور مواجهت اسی حد سے ثابت ہوگی جو ہم نے بیان کی ہے۔

آیت وضو میں جو حکم دیا گیا ہے وہ مطلق اور عام نہیں ہے کہ جو شخص بھی نماز پڑھنا چاہے، اس کے لیے وضو کرنا ضروری ہے، خواہ وہ باوضو ہو یا بے وضو ہو جیسا کہ اصحاب ظواہر کا یہی مذہب ہے، بل کہ یہ آیت اور اس میں بیان کردہ حکم ''محدث'' کی قید کے ساتھ مقید ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے إذا قمتم إلی الصلاة وأنتم محدثون فاغسلوا الخ۔ اگر ایسا نہ مانا جائے تو ہر باوضو شخص کے لیے قیام إلی الصلوٰة کے وقت وضو کرنا ضروری ہوگا ہر چند کہ وہ پہلے سے باوضو ہو۔ اس طرح وضو پر وضو کر کے انسان حرج میں مبتلا ہوگا اور مقصود اصلی کو کما حقہ نہیں ادا کر پائے گا۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ دلالۃ النص کے ذریعے وجوبِ وضو کے لیے حدث شرط ہے اور دلالۃ النص یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیتِ تیمم وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النّساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيدًا طيبًا میں تیمّم کو اصغر اور اکبر دونوں کے ساتھ ملایا ہے اور یہ آسانی مہیا فرمائی ہے کہ اے میرے بندو پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمّم کے ذریعے طہارت حاصل کرلو، خواہ تم محدث ہو یا جنبی ہو۔ اس آیت سے وجہ استدلال بایں طور ہے کہ تیمّم وضو کا نائب اور بدل ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز بدل میں منصوص ہوتی ہے وہ اصل میں بھی منصوص ہوتی ہے، لہٰذا جب تیمّم کے سلسلے

میں نص موجود ہے تو وضو کے سلسلے میں تو بدرجۂ اولیٰ نص موجود مانی جائے گی۔ اور چوں کہ بدل یعنی تیمم میں حدث کی صراحت ہے، اس لیے اصل یعنی وضو میں بھی اس صراحت کی رعایت کی جائے گی۔

رہا یہ سوال کہ پھر آیت وضو میں محدثون کو مقدر کیوں مانا گیا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت طہارۃ کو حدث کے ساتھ ملا کر ذکر کرنے کو مکروہ اور ناپسندیدہ سمجھا گیا، اسی لیے محدثون کو مقدر مان لیا گیا۔ (عنایہ)

﴿وَالْمِرْفَقَانِ وَالْكَعْبَانِ يَدْخُلَانِ فِي الْغَسْلِ﴾ عِنْدَنَا خَلَافًا لِزُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، هُوَ يَقُوْلُ الْغَايَةُ لَاتَدْخُلُ تَحْتَ الْمُغَيَّا كَاللَّيْلِ فِيْ بَابِ الصَّوْمِ، وَلَنَا أَنَّ هٰذِهِ الْغَايَةَ لِإِسْقَاطِ مَا وَرَاءَ هَا، إِذْ لَوْلَاهَا لَاسْتَوْعَبَتِ الْوَظِيْفَةُ الْكُلَّ، وَفِيْ بَابِ الصَّوْمِ لِمَدِّ الْحُكْمِ إِلَيْهَا، إِذِ الْإِسْمُ يُطْلَقُ عَلَى الْإِمْسَاكِ سَاعَةً، وَالْكَعْبُ هُوَ الْعَظْمُ النَّاتِيْءُ هُوَ الصَّحِيْحُ، وَمِنْهُ الْكَاعِبُ .

ترجمه: دونوں کہنیاں اور دونوں ٹخنے ہمارے یہاں غَسل (دھونے) میں داخل ہیں، امام زفرؒ کا اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ غایت مغیا کے تحت داخل ہی نہیں ہوتی جیسا کہ باب صوم میں لیل ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ غایت اپنے علاوہ کو ساقط کرنے کے لیے ہے، اس لیے کہ اگر غایت کا تذکرہ نہ ہوتا تو وظیفۂ غسل پورے ہاتھ کو شامل ہوتا۔ اور روزے کے باب میں غایت لیل تک حکم کو کھینچ کر لے جانے کے لیے ہے، کیوں کہ (کھانے، پینے اور جماع کرنے سے) تھوڑی دیر رُکنے پر بھی صوم کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور کعب وہ ابھری ہوئی ہڈی ہے، یہی صحیح ہے اور اسی سے کاعب مشتق ہے۔

اللغات:

﴿مِرْفَقَ﴾ کہنی۔ ﴿کَعْبَ﴾ ٹخنہ۔ ﴿غَایَتُ﴾ انتہاء۔ ﴿مُغَیَّا﴾ ابتداء سے لے کر انتہاء سے پہلے تک۔ ﴿وَظِیْفَةُ﴾ مقدار لازم، مقرر مقدار۔ ﴿عَظْمُ﴾ ہڈی۔ ﴿نَاتِیْ﴾ اُبھرا ہوا، اونچا۔

کہنیوں اور ٹخنوں کے وضو میں داخل ہونے کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حضرات فقہاء اس باب پر تو متفق ہیں کہ وضو میں دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کا دھونا فرض ہے، لیکن ہاتھ اور پیر کی حد بندی میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے، چناں چہ اس سلسلے میں امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ، صاحبینؒ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ ہاتھ کہنیوں سمیت دھوئے جائیں گے، اسی طرح پیروں کو ٹخنوں کے ساتھ اور ٹخنوں سمیت دھونا ضروری ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی ایک روایت میں اسی کے قائل ہیں۔ ان حضرات کے برخلاف شہنشاہ قیاس حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ ہاتھ اور پیر علی الترتیب کہنیوں اور ٹخنوں تک ہی دھوئے جائیں گے اور کہنیوں اور ٹخنوں کا دھونا فرض اور ضروری نہیں ہے۔ یہی امام مالک کی ایک روایت ہے۔ (بنایہ)

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ کسی بھی چیز کی جو غایت اور حد بیان کی جاتی ہے وہ مغیا اور محدود میں داخل نہیں ہوتی، ورنہ تو حد اور غایت کا کوئی فائدہ ہی نہیں ہوگا، کیا دیکھتے نہیں کہ روزے کے باب میں **أتموا الصیام إلی اللیل** کہہ کر اللہ تعالیٰ نے

لیل کوصوم کی حد اور غایت قرار دیا ہے اور ہر شخص اچھی طرح جانتا ہے کہ روزہ صرف دن ہی میں رکھا جاتا ہے، رات اس میں داخل نہیں ہوتی۔ لہٰذا جس طرح لیل صوم میں داخل نہیں ہے، اسی طرح **مرفق** اور **کعب** بھی غسل **ید** اور **رِجل** میں داخل اور شامل نہیں ہوں گے۔

وَلنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ صاحب، غایت کی دو قسمیں ہیں (۱) غایت اثبات (۲) غایت اسقاط، غایت اثبات کا مطلب یہ ہے کہ غایت حکم میں شامل نہ ہو مگر اس حکم کو کھینچ کر اپنے مغیّا تک پہنچا دے، اور غایت اسقاط کا مطلب یہ ہے کہ وہ غایت خود تو حکم میں شامل ہو، لیکن اپنے علاوہ کو اس حکم میں شامل نہ ہونے دے، بل کہ کنارے کر دے۔ اب غایت اثبات اور اسقاط کے فیصلے کا دارومدار صدرِ کلام پر ہے، یعنی اگر صدرِ کلام (ابتدائی کلام) بالفاظ دیگر مغیا غایت کی جنس سے ہے تو وہ غایت، غایتِ اسقاط کہلائے گی اور حکم میں شامل ہوگی۔ اور اگر مغیا غایت کی جنس سے نہ ہو تو پھر وہ غایت غایتِ اثبات کہلائے گی اور حکم میں داخل نہیں ہوگی۔

اس تجزیے کے بعد ہم دیکھتے ہی کہ صورت مسئلہ میں **مرفق** اور **کعب** دونوں **ید** اور **رِجل** کی جنس سے ہیں، لہٰذا ان کی غایت، غایت اسقاط کہلائے گی اور مغیا کے حکم میں داخل ہوگی، اور چوں کہ مغیا یعنی **ید** اور **رجل** کا دھونا وضو میں ضروری ہے، لہٰذا ان کی غایت یعنی **مرفق** اور **کعب** کا دھونا بھی ضروری اور لابدی ہوگا۔ البتہ مذکورہ غایت چوں کہ غایت اسقاط ہے، اس لیے **مرفق** اور **کعب** کے علاوہ دیگر حصے مغیا کے حکم سے خارج ہوجائیں گے اور ان کا دھونا ضروری نہیں ہوگا، صاحب ہدایہ نے **إذلو لاها الخ** سے اسی کو بیان کیا ہے۔

اس کے برخلاف لیل چوں کہ صوم کی جنس سے نہیں ہے، اس لیے **أتموا الصيام إلى الليل** والی غایت، غایتِ اثبات ہوگی اور غایت اثبات میں غایت مغیا کے حکم میں شامل اور داخل نہیں ہوتی، لہٰذا یہاں بھی لیل صوم میں داخل نہیں ہوگی، اور آپ کا **مرفقین** وغیرہ کو اس پر قیاس کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔ البتہ لیل والی غایت کا ایک فائدہ یہ ہوگا کہ وہ حکمِ صوم کو اپنے تک کھینچ لائے گی یعنی رات صوم میں داخل تو نہیں ہوگی، مگر صوم رات تک کا ہی ہوگا اور سورج ڈوبنے نیز رات آنے سے پہلے روزہ مکمل نہیں ہوگا، جس کے ہم بھی قائل ہیں۔

وفي باب الصوم الخ ہرچند کہ اس کی تشریح صورت مسئلہ کے ضمن میں آچکی ہے، لیکن آپ کی معلومات کے لیے مختصراً عرض یہ ہے کہ اس عبارت سے صاحب ہدایہ کا مقصد یہ ہے کہ **أتموا الصيام الخ** میں جو غایت ہے وہ غایت اثبات ہی ہے اور اس کا صاف سیدھا مطلب وہی ہے جو ہم نے سمجھا اور بیان کیا ہے کہ یہ غایت حکم صوم کو لیل تک کھینچنے اور دراز کرنے کے لیے ہے، اس لیے کہ اگر ایسا نہ مانا جائے تو لیل کو صوم میں داخل ماننا پڑے گا، کیوں کہ بہ نیت صوم کھانے، پینے اور جماع سے تھوڑی دیر رکنے کا نام بھی روزہ ہے، جب کہ لیل میں کوئی روزے کا قائل نہیں ہے۔ اور اس سے بھی بڑی خرابی یہ لازم آئے گی کہ پھر لیل میں بھی تحققِ صوم کا قائل ہونا پڑے گا، حالاں کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کے قائل نہیں ہیں۔

والكعب الخ صاحب ہدایہ کعب یعنی ٹخنے کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پنڈلی سے نیچے جو ابھری ہوئی ہڈی ہے وہی کعب کہلاتی ہے اور اس سلسلے میں یہی قول مختار اور صحیح ہے، صاحب کتاب نے **هو الصحيح** کہہ کر اس قول سے احتراز کیا

ہے جسے ہشام نے حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے یہ کہہ کر بیان کیا ہے کہ کعب اس جوڑ کا نام ہے جو وسط قدم میں تسمہ باندھنے کی جگہ ہوتا ہے۔

فرماتے ہیں اسی کعب سے کاعب مشتق ہے، کاعب اس دوشیزہ کو کہتے ہیں جس کے پستان ابھرے ہوئے ہوتے ہیں، اس سے بھی سمجھ میں آتا ہے کہ کعب ٹخنے ہی کو کہا جاتا ہے، کیوں کہ وہ بھی ابھرا ہوا ہوتا ہے۔

﴿قَالَ وَالْمَفْرُوْضُ فِيْ مَسْحِ الرَّأْسِ مِقْدَارُ النَّاصِيَةِ وَهُوَ رُبُعُ الرَّأْسِ﴾ لِمَا رَوَى الْمُغِيْرَةُ بْنُ شُعْبَةَ رضی اللہ عنہ أَنَّ ❶ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم أَتٰى سَبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ وَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلٰى نَاصِيَتِهٖ وَخُفَّيْهِ، وَالْكِتَابُ مُجْمَلٌ فَالْتَحَقَ بَيَانًا بِهٖ، وَهُوَ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رحمۃ اللہ علیہ فِي التَّقْدِيْرِ بِثَلَاثِ شَعَرَاتٍ، وَعَلٰى مَالِكٍ رحمۃ اللہ علیہ فِي الْاِسْتِيْعَابِ، وَفِيْ بَعْضِ الرِّوَايَاتِ قَدَّرَهٗ بَعْضُ أَصْحَابِنَا بِثَلَاثِ أَصَابِعِ الْيَدِ، لِأَنَّهَا أَكْثَرُ مَا هُوَ الْأَصْلُ فِيْ اٰلَةِ الْمَسْحِ .

ترجمه: فرماتے ہیں کہ سر کے مسح میں ناصیہ کی مقدار فرض ہے اور وہ چوتھائی سر ہے، اس حدیث کی وجہ سے جسے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قوم کے گھور پر تشریف لائے، آپ نے پیشاب کیا، وضو کیا اور اپنی ناصیہ اور اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا۔ اور قرآن کریم کی آیت مجمل ہے، لہٰذا یہ حدیث بیان بن کر اس کے ساتھ لاحق ہوگئی۔ اور یہ حدیث تین بالوں کے ساتھ اندازہ لگانے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف اور استیعاب کی شرط لگانے میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہے۔

بعض روایات میں ہے کہ ہمارے چند احباب نے ہاتھ کی تین انگلیوں کے ساتھ مقدار ناصیہ کا اندازہ لگایا ہے، اس لیے کہ تین انگلیاں آلۂ مسح میں اصل (ہاتھ) کا اکثر حصہ ہیں۔

اللغات:

﴿نَاصِيَة﴾ ماتھا، پیشانی۔ ﴿سُبَاطَة﴾ گندگی، اروڑی، گندگی ڈالنے کی جگہ۔ ﴿تَقْدِيْر﴾ اسم مصدر، باب تفعیل؛ مقرر کرنا، حد بندی کرنا۔

تخریج:

❶ اخرجه الإمام المسلم فی کتاب الطهارات، حدیث رقم: ۸۳.
و أبوداؤد فی السنن کتاب الطهارة، باب رقم ۸۵ و أیضًا ابن ماجه فی الطهارة باب رقم ۸۹.

مسح رأس کی فرض مقدار کا بیان:

صورت مسئلہ کی توضیح وتشریح سے پہلے یہ ذہن میں رکھیں کہ ناصية کے معنی ہیں پیشانی، اور کونہ، کنارہ جمع ناصیات، سُباطة بضم السین ہے اس کے اصل معنیٰ ہیں کوڑا، کرکٹ، لیکن ذکر الحال وإرادة المحل کے قبیل سے سباطة سے یہاں گندگی اور غلاظت ڈالنے کی جگہ مراد ہے۔

صاحب ہدایہ ہاتھ اور پیر وغیرہ کے احکام بیان کرنے کے بعد یہاں سے وضو کے چوتھے فرض یعنی مسح کی مقدار اور اس

حوالے سے حضرات فقہاء کی قائم کردہ دیوار اور اس کی حد بندیوں کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہمارے یہاں علی الاطلاق چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے خواہ جس سمت سے بھی ہو۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ مطلق سر کا مسح فرض ہے، خواہ ایک بال کا ہو یا تین بال کا، امام مالک اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ پورے سر کا مسح فرض ہے، اگر تھوڑا سا حصہ بھی باقی رہ گیا تو مسح نہیں ہوگا۔

اس سلسلے میں اصل اور بنیاد قرآن کریم کی یہ آیت ہے **وامسحوا برؤسکم** اور یہی آیت تمام فقہاء کا متدل ہے، البتہ وجہ استدلال اور طریقۂ استدلال میں اختلاف ہے، امام مالک کا وجہ استدلال یہ ہے کہ **برؤسکم** میں **ب** زائدہ ہے، اور اصل حکم **وامسحوا رؤسکم** کا ہے، **رؤس** **رأس** کی جمع ہے اور **رأس** پورے سر کو کہتے ہیں نہ کہ بعض کو، لہٰذا پورے سر کا مسح فرض ہوگا نہ کہ تہائی اور چوتھائی کا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا طریقۂ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ آیت مسح رأس کے سلسلے میں مطلق ہے، اور اس میں مقدار ناصیہ یا استیعاب وغیرہ کی کوئی تفصیل نہیں ہے، لہٰذا جب یہ مطلق ہو تو **المطلق يجري علی إطلاقه** والے ضابطے کے تحت مطلق رأس کا مسح فرض ہوگا، خواہ ایک بال پر مسح کیا جائے یا تین بالوں پر بہر صورت فرض ادا ہو جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ آیت مطلق نہیں، بل کہ مجمل ہے۔ اور مجمل وضاحت اور بیان کا متقاضی ہوتا ہے، اور آیاتِ قرآنیہ کی سب سے عمدہ توضیح وتشریح احادیث سے ہوتی ہے، چناں چہ غور وفکر کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت جو کتاب میں مذکور ہے وہ اس اجمال کی اچھی تفصیل ہے اور اس کے علاوہ حضرت حذیفہؓ کے حوالے سے بخاری ومسلم کی یہ حدیث **أتی النبي ﷺ سباطة قوم فبال قائما ثم دعا بماء فجئته بماء فتوضأ** اور حضرت انسؓ سے مروی ابوداؤد کی یہ روایت **رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ وعليه عمامة قطرية فأدخل يديه من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه** بھی اس سلسلے میں نہایت مفصل اور واضح ہیں اور اس حقیقت پر شاہد ہیں کہ مسح رأس میں استیعاب یا اطلاق نہیں ہے، بل کہ صرف اور صرف چوتھائی سر کا مسح فرض ہے۔

هو حجة الخ فرماتے ہیں کہ حضرت مغیرہ وغیرہ کی احادیث امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ دونوں بزرگوں کے خلاف حجت ہیں، اس لیے کہ بقول امام مالک اگر استیعاب ضروری ہوتا تو نبی اکرم ﷺ چوتھائی سر کے مسح پر اکتفاء کر کے اپنی امت کو اندھیرے میں نہ رکھتے۔

اسی طرح اگر ربع رأس سے کم پر مسح کا جواز ہوتا تو بیانِ جواز کے لیے کم از کم ایک مرتبہ تو ضرور آپ ﷺ ربع رأس سے کم پر مسح فرماتے، حالاں کہ پوری حیات طیبہ میں ایک مرتبہ بھی ایسا نہیں ہوا، معلوم ہوا کہ چوتھائی سر سے کم پر مسح درست نہیں ہے۔

اور پھر عقلاً بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ احناف کا مذہب درست ہے، کیوں کہ یہ استیعاب اور اطلاق دونوں سے ہٹ کر بین بین ہے اور **خير الأمور أوساطها** کی جیتی جاگتی تصویر ہے۔

وفي بعض الخ فرماتے ہیں کہ علمائے احناف میں سے کچھ لوگوں نے تین انگلیوں کو مقدارِ ناصیہ کی مقدار بتلایا ہے اور دلیل یہ بیان کی ہے مسح کا آلہ ہاتھ ہے اور انگلیوں ہی سے مسح کیا جاتا ہے، لہٰذا اب اگر کوئی تین انگلیوں کی مقدار مسح کر لیتا ہے تو **للأكثر حكم الكل** والے قاعدے کے تحت اس کے مسح کو شرعاً درست اور معتبر مان لیا جائے گا۔ **بعض الروايات** سے نوادرات میں امام محمد کی مرویات مراد ہیں۔ (بنایہ شرح عربی ہدایہ)

﴿قَالَ وَسُنَنُ الطَّهَارَةِ غَسْلُ الْيَدَيْنِ قَبْلَ إِدْخَالِهِمَا الْإِنَاءَ إِذَا اسْتَيْقَظَ الْمُتَوَضِّئُ مِنْ نَوْمِهِ﴾ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ[1] إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْمِسَنَّ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ، وَ لِأَنَّ الْيَدَ آلَةُ التَّطْهِيرِ فَيُسَنُّ الْبِدَايَةُ بِتَنْظِيفِهَا، وَهٰذَا الْغَسْلُ إِلَى الرُّسْغِ بِوُقُوعِ الْكِفَايَةِ بِهِ فِي التَّنْظِيفِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ جب وضو کنندہ نیند سے بیدار ہو تو اس کے لیے دونوں ہاتھوں کو برتن میں داخل کرنے سے پہلے انھیں دھونا وضو کی سنتوں میں سے (ایک سنت) ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے جب تم میں سے کوئی شخص نیند سے بیدار ہو تو اپنے ہاتھ کو برتن میں نہ ڈبوئے، یہاں تک کہ اسے تین مرتبہ دھولے، کیوں کہ اسے یہ نہیں معلوم ہے کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گذاری ہے۔

اور اس لیے بھی کہ ہاتھ پاک کرنے کا آلہ ہے، لہٰذا شروع میں اس کا بھی صاف پاک کرنا مسنون ہوگا۔ اور یہ غَسل گٹوں تک ہے، اس لیے کہ گٹوں تک دھلنے سے پاکیزگی میں کفایت ہوجاتی ہے۔

اللغاتُ:

﴿إِنَاءَ﴾ برتن۔ ﴿اِسْتَيْقَظَ﴾ باب استفعال؛ جاگنا، جاگا۔ ﴿يَغْمِسَنَّ﴾ غمَس یغمِس، باب ضرب؛ ڈبونا، پانی میں ڈالنا۔ ﴿بَاتَتْ﴾ بات یبیت، باب ضرب؛ رات گزاری۔ ﴿تَنْظِيفِ﴾ اسم مصدر، باب تفعیل؛ پاک کرنا، صاف ستھرا کرنا۔ ﴿رُسْغِ﴾ کلائی کی ابھری ہوئی ہڈی، گٹ۔

تخریج:

① هٰذا الحديث فدا تفق عليه أصحاب الكتب الستة فأخرجه البخارى فى الوضوء، باب رقم: ١٦.
و مسلم فى الطهارات حديث رقم ٨٧ و ابوداؤد فى الطهارة باب ٨٩ و ترمذى فى الطهارة باب ١٩.

وضو کی سنتیں:

صاحب کتاب نے اس سے پہلے وضو کے فرائض کو بیان فرمایا ہے، اب یہاں سے وضو کی سنتوں کو بیان کر رہے ہیں اور آپ بھی یہ سمجھ رہے ہیں کہ فرائض کا مقام ومرتبہ سنت کے مقابلے بڑھا ہوا ہے، اس لیے **الأولى فالأولى** کے تحت پہلے فرائض کو بیان کیا، پھر سنن کی طرف متوجہ ہوئے۔

سُنَن سنة کی جمع ہے بمعنی طریقہ، اصطلاح میں **الطريقة المسلوكة في الدين**، دین میں رائج طریقہ کا نام سنت ہے۔ صاحب بنایہ نے سنت کی تعریف یوں کی ہے **ما واظب عليه النبي ﷺ ولم يتركه إلا مرة أو مرتين**، یعنی سنت ایسا طریقہ ہے کہ ایک دو مرتبہ کے علاوہ نبی کریم ﷺ نے کبھی اسے ترک نہ کیا ہو۔

اس موقع پر علامہ ابن الہمام، صاحب عنایہ اور صاحب بنایہ وغیرہ نے ایک اور مفید بات تحریر فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے فرائض وضو کو بیان کرتے ہوئے **ففرض الطهارة** کہہ کر فرض کو بصیغۂ واحد ذکر کیا ہے، جب کہ وضو کی سنتوں کو بیان

کرتے ہوئے سُنن جمع کا صیغہ ذکر کیا ہے، آخر اس کی کیا وجہ ہے؟

فرماتے ہیں کہ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ فرض مصدر ہے اور مصادر تثنیہ، جمع سے پاک ہوا کرتے ہیں، اور ان کا واحد ہی قلیل وکثیر سب کو شامل ہوتا ہے، اس کے بالمقابل سنة مصدر نہیں ہے، اسی لیے اس کو صیغۂ جمع کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فرض کے مقابلے سنت کی فروعات اور مشمولات زیادہ ہیں اسی لیے اس کو بصیغۂ جمع ذکر کیا، تاکہ جملہ انواع واقسام کو محیط ہو جائے۔ واللہ اعلم (عنایہ، بنایہ)

ان تمہیدات کے بعد عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جب بھی کوئی شخص وضو کرنے کا ارادہ کرے تو اسے چاہیے کہ سب سے پہلے اپنے دونوں ہاتھوں کو گٹوں تک اچھی طرح دھولے، اور یہ حکم (غسل ید کا) عام ہے، خواہ وضو کرنے والا سوکر بیدار ہوا ہو، یا پہلے سے بیدار ہو اور وضو کرنے جارہا ہو، رہا یہ مسئلہ کہ جب یہ حکم عام ہے تو پھر حدیث پاک میں من منامه کی قید کیوں لگائی گئی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ عام طور پر سونے میں انسان غافل رہتا ہے اور نیند میں اِدھر اُدھر ہاتھ چلا جاتا ہے، اس لیے تو ہم نجاست کے پیش نظر من منامه کی قید لگائی گئی، ورنہ اگر نجاست کا یقین ہوتب تو اس کا دھلنا واجب اور ضروری ہوگا، اور تو ہم جس طرح سوئے ہوئے شخص میں موجود ہے، اسی طرح بیدار شخص میں بھی موجود ہے، (بل کہ آج کی دنیا میں بیدار لوگ اس کے زیادہ شکار ہیں) اسی لیے حضرات فقہاء اور ہدایہ کے بیشتر شراح نے من منامه کی قید کو "اتفاقي" مانا ہے۔

بہرحال ہاتھ دھونے کی ایک علت تو وہی ہے جو حدیث میں بیان کی گئی، اور دوسری عقلی علت یہ ہے کہ ہاتھ آلۂ تطہیر ہے اور ہاتھ ہی کے ذریعے وضو وغیرہ کے جملہ امور انجام دیے جاتے ہیں، اب اگر ہاتھ ہی صاف نہیں ہوگا تو ظاہر ہے بقیہ اعضاء کا کیا حال ہوگا، اس لیے بھی شروع میں ہاتھ کی دھلائی اور اچھی طرح اس کی صفائی ضروری ہے۔

وهذا الغسل الخ فرماتے ہیں کہ ہاتھ دھونے کا جو حکم ہے وہ گٹوں تک کے لیے ہے، کیوں کہ عام طور پر انگلیوں اور ہتھیلیوں وغیرہ میں ہی نجاست وغیرہ لگتی ہے، اور گٹوں تک دھونے میں یہ سب صاف اور پاک ہو جاتی ہیں، اس لیے حکمِ غسل گٹوں تک محدود ہوگا۔

﴿ قَالَ وَتَسْمِيَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى فِي ابْتِدَاءِ الْوُضُوْءِ ﴾ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ، وَالْمُرَادُ بِهٖ نَفْيُ الْفَضِيْلَةِ، وَالْأَصَحُّ أَنَّهَا مُسْتَحَبَّةٌ وَإِنْ سَمَّاهَا فِي الْكِتَابِ سُنَّةً، وَيُسَمِّيْ قَبْلَ الْاِسْتِنْجَاءِ وَبَعْدَهٗ هُوَ الصَّحِيْحُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ وضو کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا بھی سنت ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے، اس شخص کا وضو ہی نہیں ہے جس نے تسمیہ نہ کیا ہو، اور اس سے فضیلت کی نفی مراد ہے، اور صحیح یہ ہے کہ تسمیہ مستحب ہے، ہر چند کہ قدوری میں اس کو سنت کہا ہے، اور استنجاء سے پہلے اور استنجاء کے بعد بھی تسمیہ پڑھے، یہی صحیح ہے۔

تخریج:

❶ أخرجه ابوداؤد في الطهارة باب رقم ٤٨ حديث رقم ١٠١.
و ابن ماجه في الطهارة باب رقم ٤١ حديث رقم ٣٩٩.

وضو میں تسمیہ کی حیثیت:

وضو کی سنتوں میں سے ایک اہم سنت یہ ہے کہ وضو کرنے سے پہلے تسمیہ یعنی بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھی جائے اور پھر وضو کا آغاز کیا جائے۔ ہمارے یہاں تو تسمیہ کا پڑھنا مسنون ہے، مگر امام احمد اور اصحاب ظواہر کے یہاں تسمیہ پڑھنا وضو کی شرائط اور واجبات میں سے ہے۔ ان حضرات کی دلیل وہی حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے **لاوضوء لمن لم یذکر اسم اللّٰہ علیه،** صاحب ہدایہ نے **لمن لم یسم** کے الفاظ نقل کیے ہیں، لیکن صاحب بنایہ فرماتے ہیں **هذا الحدیث بهذا اللفظ لم یُخرجه أحد وإنما المذکور في سنن أبي داؤد وغیره، لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللّٰہ علیه،** یعنی کتاب میں مذکور **لمن لم یسمّ** کے الفاظ حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ہیں، بہر حال امام احمد وغیرہ کا استدلال یہ ہے کہ حدیث پاک میں **لاوضوء** سے نفس وضو کی نفی کی گئی ہے اور حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ تسمیہ کے بغیر وضو ہی نہیں ہوگا، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ تسمیہ وضو کے لیے شرط اور ضروری ہے۔

ہماری دلیل بھی یہی حدیث ہے، ہمارا وجہ استدلال اور امام احمد وغیرہ کے طریقۂ استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں نفسِ وضو اور جنس وضو کی نفی نہیں کی گئی ہے، بل کہ کمال وضو اور فضیلت وضو کی نفی کی گئی ہے۔ اور اس پر قرینہ وہ احادیث ہیں جن میں لا کے ساتھ احکام کی نفی کی گئی ہے اور وہ نفی کمال اور فضیلت پر محمول ہے مثلاً **لاصلاۃ لجار المسجد إلاّ في المسجد** کی نفی، نفیٔ کمال پر محمول ہے، **لایؤمن أحدکم حتی یحب لأخیه ما یحب لنفسه** کی نفی بھی نفیٔ کمال پر محمول ہے وغیرہ وغیرہ۔

اس کا ایک دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر نیک کام پر ثواب دینے اور اس میں اضافہ کرنے کا وعدہ فرمایا ہے، اسی طرح وضو بھی ایک نیک کام ہے اور اہم عبادت ادا کرنے کا ذریعہ ہے، اس لیے اس پر بھی ثواب ہوگا، اب اگر کوئی شخص وضو کرتا ہے اور تسمیہ نہیں پڑھتا تو صرف اعضائے وضو کے دھلنے کا ثواب ملے گا، لیکن اگر وہ تسمیہ بھی کر لیتا ہے تو پھر پورا بدن دھلنے کا ثواب ملے گا اور اس کا پورا بدن پاک ہو جائے گا۔ پاکیٔ بدن کے سلسلے میں دار قطنی کی یہ حدیث شاہد ہے **من توضأ وذکر اسم اللّٰہ فإنه یُطهر جسده ومن توضأ ولم یذکر اسم اللّٰہ لا یُطهر إلاّ موضع الوضوء**۔ یعنی بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھ کر وضو کرنے والے کا پورا بدن پاک ہو جاتا ہے اور بغیر تسمیہ کے وضو کرنے والے کے صرف اعضاء وضو پاک ہوتے ہیں۔

والأصح أنها مستحبة الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں اصح یہ ہے کہ تسمیہ پڑھنا مستحب ہے، لیکن یہ ان کی اپنی ذاتی رائے ہے جماعتی نہیں، کیوں کہ تسمیہ کی سنیت پر بے شمار احادیث موجود ہیں اور بیشتر فقہائے کرام کی یہی رائے ہے کہ تسمیہ مسنون ہے، پھر صاحب ہدایہ نے اسے مستحب کیوں قرار دیا، اس سلسلے میں علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ ممکن ہے صاحب ہدایہ تک سنیت تسمیہ کے سلسلے میں قوی احادیث نہ پہنچی ہوں اور **کل أمر ذي بال الخ** والی حدیث کے پیش نظر انھوں نے اسے مستحب قرار دے دیا ہو۔ (فتح القدیر)

ویسمي الخ فرماتے ہیں کہ استنجاء سے پہلے اور استنجاء کے بعد دو مرتبہ تسمیہ پڑھی جائے یہی زیادہ صحیح ہے **هو الصحیح** کہہ کر اس قول سے احتراز کیا گیا ہے جس میں صرف پہلے، یا صرف بعد میں تسمیہ پڑھنے کا حکم ہے۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ استنجاء سے پہلے تو اس لیے تسمیہ پڑھے کہ استنجاء وضو کے ملحقات میں سے ہے، لہٰذا تسمیہ پڑھ لے، تاکہ وضو کا ہر ہر حصہ مع تقدم وتاخر علی التسمیہ واقع ہو۔ اور بعد میں اس لیے پڑھے کہ اب وضو کا آغاز کر رہا ہے اور بہرحال وضو سے پہلے تسمیہ پڑھنا مسنون ہے، اس لیے یہ صورت زیادہ بہتر اور درست ہے۔

﴿وَالسِّوَاكُ﴾ لِأَنَّهُ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُوَاظِبُ عَلَيْهِ، وَعِنْدَ فَقْدِهِ يُعَالِجُ بِالْأُصْبُعِ، لِأَنَّهُ ❷ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَعَلَ كَذٰلِكَ، ﴿وَالْمَضْمَضَةُ وَالْإِسْتِنْشَاقُ﴾ لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ❸ فَعَلَهُمَا عَلَى الْمُوَاظَبَةِ، وَكَيْفِيَّتُهُمَا أَنْ يُّمَضْمِضَ ❹ ثَلَاثًا يَأْخُذُ لِكُلِّ مَرَّةٍ مَاءً جَدِيْدًا، ثُمَّ يَسْتَنْشِقُ كَذٰلِكَ هُوَ مَحْكِيٌّ مِنْ وُضُوْئِهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ترجمہ: اور مسواک کرنا (بھی سنت وضو ہے) اس لیے کہ آپ ﷺ اس پر ہمیشگی فرماتے تھے، اور مسواک نہ ملنے کی صورت میں انگلی سے کام چلا لے، کیوں کہ نبی اکرم ﷺ نے ایسا ہی کیا ہے۔

اور کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی سنت ہے، کیوں کہ آپ ﷺ نے پابندی کے ساتھ ایسا کیا ہے اور ان کا طریقہ یہ ہے کہ تین مرتبہ کلی کرے اور ہر بار نیا پانی لے، پھر اسی طرح ناک میں بھی پانی ڈالے، یہی طریقہ آپ ﷺ کے وضو سے نقل کیا گیا ہے۔

اللغات:

﴿یُوَاظِبُ﴾ باب مفاعلہ؛ پابندی کرنا، ایک کام کو ہمیشہ کرنا۔ ﴿یُعَالِجُ﴾ باب مفاعلہ؛ کوشش کرنا، تدبیر کرنا، لگا دینا، لگے رہنا۔ مراد انگلی سے ملنا۔

تخریج:

❶ روی هٰذا الحديث الإمام البخاری فی الوضوء باب رقم ۳۷ و فی الجمعة باب رقم ۸.
و مسلم فی الطهارة حديث رقم ٤٦.

❷ اخرجه البيهقی فی السنن الكبریٰ فی باب الاستياك بالأصابع ج۱ ص٤۱.

❸ اخرجه امام البخاری فی الوضوء باب رقم ۳۹.
و مسلم فی الطهارة حديث رقم ۱۸.
و ابوداؤد فی الطهارة باب رقم ٥۱.

❹ روی هٰذا الحديث امام طبرانی فی معجمه ج ۱ ص ۲۳۲.

وضو میں مسواک کی سنیت کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ وضو کی سنتوں میں سے ایک سنت یہ ہے کہ بوقت وضو مسواک استعمال کی جائے، اس سے سنت پر عمل کرنے کے ساتھ ساتھ خود انسان کا اپنا فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے منھ کی حفاظت ہوگی، منھ کی بدبو اور دانتوں کی سڑن دور ہوگی اور

وہ شخص ہر مجلس و محفل میں آزاد ہو کر گفتگو کرے گا اور کسی کو بھی اس سے تعفن اور تکدر نہیں ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مسواک کے مسنون ہونے کی دلیل نبی اکرم ﷺ کی جانب سے اس عمل پر ہمیشگی کرنا ہے، لیکن ایسا نہیں ہے آپ ﷺ نے کبھی کبھار نہیں بھی کیا ہے، نیز ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے ایک دیہاتی کو وضو کی تعلیم دی اور اس میں مسواک کا تذکرہ نہیں کیا جب کہ ایک اعرابی اور دیہاتی کو اس کی ضرورت زیادہ ہوا کرتی ہے، اس لیے یہ عمل مواظبت مع الترک کے قبیل سے ہے اور مواظبت مع الترک سے سنت کا ثبوت ہوتا ہے، لہٰذا مسواک کرنا سنت ہے۔

انسان کو چاہیے کہ ہر ممکن اس سنت کا التزام واہتمام کرے، البتہ اگر کبھی مسواک میسر نہ ہو تو ہاتھ کی انگلیوں سے مسواک کا کام چلا لینا چاہیے، اس لیے کہ مقصود نظافت ہے جو اس سے بھی حاصل ہو جائے گی۔ نیز اس سلسلے میں صاحب فتح القدیر نے بیہقی کے حوالے سے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہ روایت بھی نقل فرمائی ہے، ملاحظہ ہو، **یجزی من السواك الأصابع** یعنی مسواک نہ ہونے کی صورت میں انگلیاں اس کا کام کر دیتی ہیں۔

والمضمضة الخ فرماتے ہیں کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی وضو میں مسنون ہے، اس لیے کہ اس پر بھی آپ ﷺ نے مداومت فرمائی ہے، صاحب فتح القدیر علامہ ابن الہمام اور صاحب بنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے تو اس موقع پر تقریباً بائیس صحابہ کرام کے حوالے سے آپ ﷺ کے وضو میں مضمضہ اور استنشاق کا ہونا ذکر کیا ہے۔ (فتح القدیر ۱/۲۴ زکریا دیوبند۔ بنایہ ۱/۱۵۱ بیروت)

ان کے مسنون ہونے کی دوسری دلیل وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے **هما سنتان في الوضوء واجبتان في الغسل** یعنی مضمضہ اور استنشاق وضو میں سنت اور غُسل میں فرض ہیں۔

وكيفيتها الخ صاحب کتاب مضمضہ اور استنشاق کی کیفیت بیان کرنے کے ساتھ ساتھ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر نقد اور طنز بھی کر رہے ہیں، اور یہ اشارہ دے رہے ہیں کہ جتنے صحابہ کرام نے آپ ﷺ کا وضو نقل کیا ہے ان میں سے بیشتر نے مضمضہ اور استنشاق کو الگ اور علاحدہ ہی بیان کیا ہے، اس لیے ان کا بہتر طریقہ یہی ہے کہ پہلے تین مرتبہ الگ الگ پانی لے کر کلی کی جائے اور پھر تین مرتبہ علاحدہ علاحدہ پانی لے کر ناک میں ڈالا جائے، ایسا نہیں ہوگا کہ ایک ہی ڈنڈے سے ناک اور منھ دونوں کو ہانکا جائے، جیسا کہ شوافع کا یہی مذہب ہے، بل کہ مضمضہ الگ ہوگا اور استنشاق الگ ہوگا۔

اور آپ ﷺ سے جو کہیں ایک ہی چلو سے مضمضہ اور استنشاق دونوں ثابت ہیں وہ بیانِ جواز کے لیے ہیں، انھیں جواز کی حد تک محدود رکھا جائے اور امت کے سامنے پیش کر کے لوگوں کو کاہلی اور تساہل پر نہ اکسایا جائے۔

دوسری بات یہ ہے کہ جب ناک اور منھ دونوں مستقل دو عضو ہیں تو پھر انھیں ایک ہی چھری سے کیوں ذبح کیا جائے؟ جس طرح دیگر اعضاء میں ماء جدید لیا جاتا ہے اور انھیں الگ الگ دھویا جاتا ہے، اسی طرح اِنھیں بھی ماء جدید کے ساتھ الگ الگ کر کے دھویا جائے گا۔

فائدہ:

مضمضة کہتے ہیں منھ میں پانی لے کر اِدھر اُدھر گھمانا، تاکہ پورے منھ میں پانی پہنچ جائے۔ استنشاق کہتے ہیں ناک

میں پانی ڈال کر ہلکی سانس لینا تاکہ اندر تک پانی پہنچ جائے اور اچھی طرح صفائی ہوجائے۔

استنشاق سے ملتا جلتا ایک لفظ استنثار آتا ہے، اس کے معنی ہیں استنشاق میں جو پانی اوپر چڑھایا گیا ہے اسے باہر نکالنا۔

﴿وَمَسْحُ الْأُذُنَيْنِ﴾ وَهُوَ سُنَّةٌ بِمَاءِ الرَّأْسِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰہُ عَلَیْہِ لِقَوْلِهٖ ① عَلَيْهِ السَّلَامُ الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ، وَالْمُرَادُ بَيَانُ الْحُكْمِ دُوْنَ الْخِلْقَةِ .

ترجمہ: اور دونوں کانوں کا مسح کرنا (بھی سنت ہے) اور یہ مسح سر کے پانی سے مسنون ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''دونوں کان سر میں سے ہیں'' اور (اس فرمان سے) آپ کی مراد حکم کو بیان کرنا ہے نہ کہ پیدائش کو۔

تخریج:

① خرجہ الإمام ابوداؤد فی الطھارۃ باب رقم ٥١.
و الترمذی فی الطھارۃ باب رقم ٢٩.
وابن ماجہ فی الطھارۃ باب رقم ٥٣ حدیث رقم ٤٤٤.

کانوں کے مسح کی وضاحت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حضرات ائمہ کے یہاں بالاتفاق کانوں کا مسح مسنون ہے، البتہ طریقۂ مسح میں اختلاف ہے، چناں چہ احناف کے یہاں کانوں کا مسح سر کے مسح سے بچے ہوئے پانی سے کرنا مسنون ہے اور مسح اذنین کے لیے ماء جدید کی ضرورت نہیں ہے، جب کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں جس طرح دیگر اعضاء میں ماء جدید کی ضرورت پڑتی ہے اسی طرح مسح اذنین کے لیے بھی ماء جدید شرط ہے اور سر کے مسح سے بچے ہوئے پانی کے ذریعے کانوں کا مسح نہیں کیا جائے گا۔

ان حضرات کی دلیل حضرت حبان بن واسع کی روایت ہے جس کا مضمون یہ ہے **أنه سمع عبداللّٰه بن زيد يذكر أنه رأى رسول اللّٰه صلی اللہ علیہ وسلم يتوضأ فأخذ لأذنيه ماء خلاف الماء الذي أخذ لرأسه** یعنی عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے دورانِ وضو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مسح اذنین کی جو کیفیت بیان کی ہے اس میں مسح کے لیے جو پانی لیا گیا تھا وہ ماء رأس کے علاوہ تھا۔ اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ مسح اذنین کے لیے ماء جدید ضروری اور مسنون ہے۔

احناف کی پہلی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے **الأذنان من الرأس**۔ اور بعینہٖ یہی حدیث ابن ماجہ میں عباد بن تمیم نے حضرت عبداللہ بن زید کے حوالے سے بیان کی ہے، اس حدیث سے وجہ استدلال یوں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس فرمان کے ذریعہ حکم کو بیان کیا ہے اور یہ اشارہ دیا ہے کہ جب ظاہری احکام میں کانوں کو سر کے تابع اور سر کا بعض اور جز شمار کیا جاتا ہے تو شرعی احکام میں بھی ان کی بعضیت اور جزئیت برقرار رہے گی اور مسح رأس کے لیے لیا گیا پانی مسح

اذنین کے لیے بھی کافی ووافی ہوگا، ولا یحتاج المتوضي إلی ماء جدید۔ اور آپ ﷺ کے فرمان کو بیانِ حکم پر اس لیے محمول کیا جارہا ہے کہ آپ کی بعثت احکام ومسائل کی تشریح وتوضیح کے لیے ہوئی ہے، نہ کہ خلقت اور پیدائش کی وضاحت کے لیے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے علامہ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ یہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جب آپ ﷺ کے ہاتھوں کی تری خشک ہوگئی ہو اور آپ نے ماء جدید لے کر ہاتھوں کو تر کر کے پھر مسح کیا ہو، ورنہ عام حالتوں میں تو یہی عادت مبارکہ تھی کہ آپ ﷺ مسح رأس ہی سے اذنین کا بھی مسح فرمایا کرتے تھے۔

﴿قَالَ وَتَخْلِيْلُ اللِّحْيَةِ﴾ لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ❶ أَمَرَهُ جِبْرَئِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِذٰلِكَ، وَقِيْلَ هُوَ سُنَّةٌ عِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ جَائِزٌ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، لِأَنَّ السُّنَّةَ إِكْمَالُ الْفَرْضِ فِيْ مَحَلِّهِ، وَالدَّاخِلُ لَيْسَ بِمَحَلِّ الْفَرْضِ .

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ ڈاڑھی کا خلال کرنا (بھی مسنون ہے) اس لیے حضرت جبرئیل نے آپ ﷺ کو اس کا حکم دیا تھا۔ ایک قول یہ ہے کہ تخلیل لحیہ حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے یہاں سنت ہے اور حضرات طرفین کے یہاں جائز ہے، اس لیے کہ وضو میں سنت یہ ہے کہ اس کے محل میں فرض کو پورا کیا جائے اور (ڈاڑھی کا) اندرونی حصہ محل فرض نہیں ہے۔

اللغات:

﴿تَخْلِيْلٌ﴾ اسم مصدر، باب تفعیل؛ خلال کرنا۔ ﴿إِكْمَالٌ﴾ اسم مصدر، باب افعال؛ پورا کرنا، مکمل کرنا۔

تخریج:

❶ روی هٰذا الحدیث الامام الترمذی کتاب الطهارة باب ۲۳ حدیث رقم ۲۹.

و ابن ماجه کتاب الطهارة باب رقم ۵۰ حدیث رقم ۴۲۹.

داڑھی میں خلال کرنے کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ وضو کی سنتوں میں سے ڈاڑھی کا خلال کرنا بھی ایک سنت ہے، اس لیے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آپ ﷺ کو تخلیل لحیہ کا حکم دیا تھا، عنایہ وغیرہ میں آپ ﷺ سے یہ الفاظ منقول ہیں "نزل عليّ جبرئیل علیہ السلام وأمرني أن أخلل لحيتي إذا توضأت" اس کے علاوہ ترمذی، ابن ماجہ، بیہقی اور ابن حبان وغیرہ میں بھی تخلیل لحیہ کے متعلق آپ ﷺ کا معمول منقول ہے۔ (ملاحظہ ہو فتح القدیر ۱/۲۹ زکریا دیوبند)

وقیل الخ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کی رائے میں تخلیل لحیہ کا مسنون ہونا تنہا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور حضرات طرفین کے یہاں یہ عمل مسنون نہیں ہے، البتہ اس کے کرنے کی گنجائش ہے اور یہ جائز ہے، بدعت نہیں ہے۔ اس لیے کہ بہر حال آپ ﷺ سے تخلیل لحیہ کا عمل ثابت ہے۔

اور یہ مسنون اس وجہ سے نہیں ہے کہ وضو میں سنت کا مطلب یہ ہے کہ محلِ وضو میں فرض کی تکمیل کی جائے اور ڈاڑھی کا

اندرونی حصہ محل فرض نہیں ہے، کیوں کہ ڈاڑھی کے اندرونی حصہ میں پانی پہنچانا واجب نہیں ہے، لہٰذا جب لحیہ کا اندرونی حصہ محل فرض نہیں ہے تو اس کی تکمیل بھی مسنون نہیں ہوگی۔

﴿قَالَ وَتَخْلِيْلُ الْأَصَابِعِ﴾ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ❶ "خَلِّلُوْا أَصَابِعَكُمْ كَيْ لَا تَتَخَلَّلَهَا نَارُ جَهَنَّمَ"، وَلِأَنَّهُ إِكْمَالُ الْفَرْضِ فِيْ مَحَلِّهِ، ﴿قَالَ وَتَكْرَارُ الْغَسْلِ إِلَى الثَّلَاثِ﴾ لِأَنَّ النَّبِيَّ❷ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً وَقَالَ هٰذَا وُضُوْءٌ لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ تَعَالٰى اَلصَّلَاةَ إِلَّا بِهِ، وَتَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ وَقَالَ هٰذَا وُضُوْءُ مَنْ يُّضَاعِفُ اللّٰهُ لَهُ الْأَجْرَ مَرَّتَيْنِ، وَتَوَضَّأَ❸ ثَلَاثًا ثَلَاثًا وَقَالَ هٰذَا وُضُوْئِيْ وَ وُضُوْءِ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِيْ فَمَنْ زَادَ عَلٰى هٰذَا أَوْ نَقَصَ فَقَدْ تَعَدّٰى وَظَلَمَ، وَالْوَعِيْدُ لِعَدَمِ رُؤْيَتِهِ سُنَّةً.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ انگلیوں کا خلال کرنا (بھی سنت) ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے تم لوگ اپنی انگلیوں کا خلال کیا کرو، تا کہ انگلیوں کے مابین جہنم کی آگ نہ گھس سکے، اور اس وجہ سے بھی (یہ عمل مسنون ہے) کہ یہ فرض کا اپنے محل میں اکمال ہے۔

فرماتے ہیں کہ غُسل کو تین کے عدد تک مکرر کرنا بھی (مسنون) ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا اور یوں فرمایا کہ یہ ایسا وضو ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز کو نہیں قبول فرماتے۔ نیز آپ ﷺ نے دو دو مرتبہ وضو کیا اور یوں فرمایا کہ یہ اس شخص کا وضو ہے جس کے لیے اللہ تعالیٰ ثواب کو دوگنا کر دیتا ہے۔ اور (ایک مرتبہ) آپ ﷺ نے تین تین مرتبہ وضو کیا اور یوں فرمایا کہ یہ میرا وضو ہے اور مجھ سے پہلے کے نبیوں کا وضو ہے، چناں چہ جس نے اس پر زیادہ کیا یا (اس سے) کم کیا تو اس نے حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ اور یہ وعید ایسا کرنے والے کے لیے تین مرتبہ سنت نہ جاننے کی جہ سے ہے۔

اللغات:

﴿أَصَابِع﴾ اسم جمع، واحد إصبع: انگلیاں۔ ﴿يُضَاعِفُ﴾ باب مفاعلہ: دُگنا کر دے گا۔ ﴿تَعَدّٰى﴾ باب تفعّل: حد سے بڑھ جانا، سرکشی کرنا۔

تخریج:

❶ اخرجہ دارقطنی فی کتاب الطھارۃ باب وجوب غسل القدمین رقم ۳٦ حدیث رقم ۳۱٤.

❷ اخرجہ البیھقی فی السنن الکبریٰ فی باب الوضوء مرۃ مرۃ ج ۱ ص ۸۰. و ایضًا.

ابن ماجہ فی السنن کتاب الطھارۃ باب رقم ٤۷ حدیث رقم ٤۱۹.

❸ اخرجہ دارقطنی باب وضوء رسول اللہ ﷺ باب رقم ۲۷ حدیث رقم ۲٦۰. ایضًا.

البخاری فی الوضوء باب رقم ۳۸ حدیث رقم ۱۸۵.

تخلیل اصابع اور تثلیث کا بیان:

اس عبارت میں وضو کی سنتوں میں سے دو سنتوں کا تذکرہ ہے ان میں سے (۱) پہلی سنت تو یہ ہے کہ دوران وضو ہاتھ اور پیر کی انگلیوں میں خلال کرنا مسنون ہے، یہ عمل آپ ﷺ سے منقول ہے اور زبانِ رسالت سے اس کے اہتمام وانتظام کا فرمان صادر ہوا ہے، چناں چہ اس سلسلے کی پہلی حدیث تو وہی ہے جسے صاحب ہدایہ نے بیان کیا ہے، لیکن اس باب کی سب سے اہم حدیث وہ ہے جو سنن اربعہ میں مذکور ہے اور جسے علامہ ابن الہمامؒ نے بیان کیا ہے، حدیث کے راوی حضرت لقیط بن صبرۃ ہیں وہ فرماتے ہیں "قال رسول اللّٰہ ﷺ إذا اتوضأت فأسبغ الوضوء وخلل بین الأصابع" آپ ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے جب تم وضو کرو تو کامل وضو کرو اور انگلیوں کے مابین خلال کرلیا کرو۔ امام ترمذیؒ نے اس حدیث پر حسن صحیح کا لیبل لگا کر اس کی افادیت کو دوچند کردیا ہے۔

ولأنہ الخ یہاں سے تخلیل اصابع کے مسنون ہونے کی عقلی دلیل بیان کی گئی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہاتھوں اور پیروں کا دھونا وضو میں فرض ہے اور ان میں خلال کرنے سے محل فرض میں فرض کی تکمیل ہوتی ہے اور جس عمل کے ذریعے محل فرض میں فرض کی تکمیل ہوتی ہے وہ عمل سنت کہلاتا ہے، اس لیے تخلیل اصابع بھی مسنون ہوگا۔

انگلیوں میں خلال کرنے کا طریقہ:

ہدایہ کے عربی شارحین نے خلال کی کیفیت کو بھی بیان کیا ہے آپ کے فائدے کی خاطر یہاں اسے بھی تحریر کیا جارہا ہے، ہاتھوں کی انگلیوں میں خلال کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ہتھیلی کی طرف سے ڈالے اور دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیوں کو بالکل ایک دوسرے سے ملالے، دوسرا طریقہ یہ ہے انگلیوں کو ہتھیلیوں کی پشت پر لے جائے اور پھر جہاں سر اور ناخن ہے وہاں سے شروع کرے اور پہلے دائیں ہاتھ میں پھر بائیں ہاتھ میں خلال کرے۔ اور یہی طریقہ عام طور پر رائج ہے۔ پیروں میں خلال کا طریقہ یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کی خنصر (چھوٹی انگلی) سے دائیں ہاتھ کی خنصر کے مابین خلال کرنا شروع کرے اور پھر اسے پیر کو مکمل کرنے کے بعد دوسرے پیر کے انگوٹھے سے شروع کرکے خنصر پر ختم کرے۔ (ھکذا في فتح القدیر ۱/۳۱)

(۲) وتکرار الغسل یہاں سے یہ بتانا مقصود ہے کہ عمل غسل میں تکرار بھی مسنون ہے یعنی ہر ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھونا سنت ہے، صاحب عنایہ نے لکھا ہے کہ صاحب کتاب نے غسل کی قید لگا کر یہ اشارہ دیا ہے کہ تکرار کا عمل غسل کے ساتھ ہی خاص ہے اور مسح میں تکرار نہیں ہے۔ عنایہ ہی میں ہے کہ بعض لوگوں نے پہلے غسل کو فرض، دوسرے کو سنت اور تیسرے کو اکمال فی محل الفرض قرار دیا ہے۔

اور بعض لوگوں نے پہلے غسل کو فرض اور دوسرے اور تیسرے کو سنت کہا ہے جب کہ کچھ لوگوں نے دوسرے کو سنت اور تیسرے کو نفل کہا ہے، بہر حال تین مرتبہ دھونا مسنون ہے اور اس کی دلیل وہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور حضرات خلف وسلف سے یہی منقول ہے، اسی کے مطابق وضو کرنا چاہیے، اب اگر کوئی شخص اس کو سنت نہ سمجھ کر اس میں کمی زیادتی کرتا ہے تو وہ شریعت کی نظر میں مجرم ہے اور عتابِ خداوندی کا مستحق ہے، ہاں اگر کوئی شخص پانی کم ہونے یا تین مرتبہ دھولینے کے بعد اطمینان نہ ہونے کی وجہ سے ایسا کرتا ہے تو وہ اس وعید سے خارج ہے، وعید صرف اسی شخص کے لیے ہے جو اسے سنت نہ گردانے۔

﴿قَالَ وَيُسْتَحَبُّ لِلْمُتَوَضِّئِ أَنْ يَنْوِيَ الطَّهَارَةَ﴾ فَالنِّيَّةُ فِي الْوُضُوْءِ سُنَّةٌ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ فَرْضٌ، لِأَنَّهُ عِبَادَةٌ فَلَا تَصِحُّ بِدُوْنِ النِّيَّةِ كَالتَّيَمُّمِ، وَلَنَا أَنَّهُ لَايَقَعُ قُرْبَةً إِلَّا بِالنِّيَّةِ، لٰكِنَّهُ يَقَعُ مِفْتَاحًا لِلصَّلَاةِ لِوُقُوْعِهِ طَهَارَةً بِاسْتِعْمَالِ الْمُطَهِّرِ، بِخِلَافِ التَّيَمُّمِ، لِأَنَّ التُّرَابَ غَيْرُ مُطَهِّرٍ إِلَّا فِي حَالِ إِرَادَةِ الصَّلَاةِ، أَوْ هُوَ يُنْبِئُ عَنِ الْقَصْدِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ وضو کرنے والے کے لیے طہارت کی نیت کرنا مستحب ہے، چناں چہ ہمارے یہاں وضو میں نیت کرنا مستحب ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں فرض ہے، اس لیے کہ وضو ایک عبادت ہے، لہٰذا بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ تیمّم، ہماری دلیل یہ ہے کہ نیت کے بغیر وضو عبادت تو نہیں ہوگا، لیکن نماز کے لیے مفتاح تو بن ہی جائے گا، اس لیے کہ پاک کرنے والے پانی کو استعمال کرنے کی وجہ سے وضو طہارت ہوگیا ہے، برخلاف تیمم کے، اس لیے کہ مٹی ارادۂ صلاۃ کی حالت ہی میں مطہر ہے، یا یہ کہ تیمم (خود ہی) قصد کی خبر دیتا ہے۔

اللغات:

﴿يَنْوِيَ﴾ نوٰی ینوی، باب ضرب؛ پختہ ارادہ کرنا۔ ﴿مِفْتَاحٌ﴾ چابی، مجازاً ہر وہ چیز جس کی وجہ سے کسی دوسری چیز تک رسائی ہو سکے۔ ﴿تُرَابٌ﴾ مٹی۔

وضو اور تیمم میں نیت کی حیثیت کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب انسان وضو کرنے کا ارادہ کرے تو اسے چاہیے کہ طہارت اور حصول طہارت کی نیت کر لے، یا زوال حدث کی نیت کر لے، یا ایسی عبادت ادا کرنے کی نیت کرے جو طہارت کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ یہ مرحلہ تو نیت کرنے کا ہے، رہا یہ مسئلہ کہ نیت کا کیا حکم ہے؟ سو اس سلسلے میں حضراتِ فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، احناف کا کہنا یہ ہے کہ وضو میں نیت کرنا سنت ہے، لہٰذا بدون نیت بھی وضو درست ہو جائے گا اور ائمہ ثلاثہ کی رائے یہ ہے کہ نیت کرنا فرض ہے اور جو شخص نیت کے بغیر وضو کرے گا اس کا وضو ہی درست نہیں ہوگا۔

ان حضرات کی پہلی دلیل حدیث إنما الأعمال بالنیات ہے اور وجہ استدلال یہ ہے کہ الأعمال سے پہلے تَصِحُّ فعل مقدر ہے اور حدیث پاک کا مفہوم یہ ہے کہ تمام اعمال کی صحت اور عدم صحت کا دارومدار نیت پر ہے، اگر نیت ہے تو عمل درست ہے ورنہ نہیں، اور وضو بھی چوں کہ ایک عمل ہے، اس لیے اس کی بھی صحت نیت پر موقوف ہوگی اور نیت کے بغیر وضو صحیح نہیں ہوگا۔

دوسری دلیل کتاب میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ وضو ایک عبادت ہے اور عبادت بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتی، لہٰذا وضو بھی بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوگا۔ صاحب کتاب کی بیان کردہ یہ دلیل دراصل قرآن کریم کی اس آیت وما أمروا إلا لیعبدوا الله مخلصین له الدین سے ماخوذ ہے، جس میں اخلاص کے ساتھ عبادت کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور نیت کے بغیر اخلاص ممکن نہیں ہوتا۔

ان حضرات کی تیسری دلیل قیاس ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ تیمم وضو کا نائب اور بدل ہے اور بالاتفاق سب کے یہاں تیمم میں نیت شرط ہے، لہٰذا جب نائب اور بدل میں نیت شرط ہے تو اصل اور مبدل میں تو بدرجۂ اولیٰ نیت شرط اور ضروری ہوگی۔

ولنا الخ ہماری پہلی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور آپ کے صحابہ نے وضو کا جو طریقہ اور سلیقہ ہمیں بتلایا ہے اس میں

کہیں بھی نیت کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، اگر نیت وضو کے لیے فرض اور شرط ہوتی تو حضرات صحابہ کے بتائے ہوئے طور وطریقے میں کہیں نہ کہیں اور کبھی نہ کبھی اس کی وضاحت ضرور ہوتی۔

دوسری دلیل جسے صاحب ہدایہ نے پیش کی ہے (جو درحقیقت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی بیان کردہ دوسری دلیل کا جواب بھی ہے) یہ ہے کہ اس بات کو بسر وچشم قبول کرتے ہیں کہ نیت کے بغیر وضو میں عبادت کا وصف متحقق نہیں ہوسکتا، لیکن اس بات کو آپ بھی تسلیم کیجیے کہ نیت کے بغیر بھی وضو مفتاح صلاۃ بن سکتا ہے، کیوں کہ صلاۃ کی مفتاح طہارت ہے اور طہارت کے لیے نیت ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں **وأنزلنا من السمآء ماء ا طهورًا** کو نیت وغیرہ کی قید سے پاک صاف کر رکھا ہے۔ اس لیے جب بھی کوئی شخص ماء مطہر کو استعمال کرے گا اور وضو کے فرائض اربعہ کی تکمیل کرے گا تو بلاشبہ اس کا وضو متحقق ہوجائے گا، خواہ وہ نیت کرے یا نہ کرے۔

بخلاف التیمم سے ائمہ ثلاثہ وغیرہ کی تیسری دلیل کا جواب ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ وضو کو تیمم پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اور اس قیاس کے درست نہ ہونے کی دو وجہیں ہیں (۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پانی کو طاہر اور مطہر دونوں بنایا ہے اور مٹی طاہر تو ہوتی ہے، مگر مطہر نہیں ہوتی یعنی جس طرح پانی اپنی حقیقت اور اپنی بناوٹ کے اعتبار سے پاک بھی ہوتا ہے اور پاک کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے، مٹی میں یہ وصف معدوم ہوتا ہے، البتہ پانی نہ ملنے کی صورت میں ارادۂ صلاۃ کے وقت خلاف قیاس مٹی کو مطہر بنا دیا جاتا ہے، جسے فقہاء کی اصطلاح میں امر تعبدی کہا جاتا ہے اور نیت کے بغیر امر تعبدی کا تحقق نہیں ہوسکتا، اس لیے تیمم میں نیت شرط اور ضروری ہے، لیکن اس ضرورت کو وضو کے لیے ضروری نہیں قرار دیا جاسکتا۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ تیمم کے لغوی معنیٰ ہیں قصد کرنا، ارادہ کرنا، اور چوں کہ امور شرعیہ میں لغوی معنی کی رعایت کی جاتی ہے اور قصد وارادے ہی کا نام نیت ہے، اس لیے تیمم میں نیت کو مشروط کیا گیا ہے اور وضو کو اس سے پاک رکھا گیا ہے۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کی پیش کردہ حدیث کا جواب یہ ہے کہ **الأعمال** سے پہلے **تَصِحُّ** نہیں، بل کہ **تُثَابُ** کا لفظ مقدر ہے اور حدیث پاک کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ نیت کے بغیر اعمال کا ثواب نہیں ملتا اور ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ نیت کے بغیر وضو کا ثواب نہیں ملتا، لیکن بہر حال وضو صحیح ہوجاتا ہے اور نماز ادا کرنے کے قابل ہوجاتا ہے۔

وَ يَسْتَوْعِبُ رَأْسَهُ بِالْمَسْحِ﴾ وَهُوَ سُنَّةٌ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ السُّنَّةُ هُوَ التَّثْلِيْثُ بِمِيَاهٍ مُخْتَلِفَةٍ اِعْتِبَارًا بِالْمَغْسُوْلِ، وَلَنَا أَنَّ أَنَسًا ❶ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً وَقَالَ هٰذَا وُضُوْءُ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالَّذِيْ يُرْوٰى مِنَ التَّثْلِيْثِ مَحْمُوْلٌ عَلَيْهِ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَهُوَ مَشْرُوْعٌ عَلٰى مَا رَوَى الْحَسَنُ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ، وَلِأَنَّ الْمَفْرُوْضَ هُوَ الْمَسْحُ وَبِالتَّكْرَارِ يَصِيْرُ غَسْلًا وَلَا يَكُوْنُ مَسْنُوْنًا فَصَارَ كَمَسْحِ الْخُفِّ، بِخِلَافِ الْغَسْلِ، لِأَنَّهُ لَا يَضُرُّهُ التَّكْرَارُ.

ترجمه: اور وضو کرنے والا اپنے پورے سر کا مسح کرے، یہی سنت ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ الگ الگ پانی سے تین مرتبہ مسح کرنا سنت ہے (عضو مغسول پر قیاس کرتے ہوئے)۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے تین تین مرتبہ وضو کیا اور

سر کا مسح ایک ہی مرتبہ کیا اور یوں فرمایا یہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ اور تین مرتبہ مسح کرنے کی روایت ایک پانی سے مسح کرنے پر محمول ہے اور یہ مشروع بھی ہے جیسا کہ حضرت حسن رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے۔

اور اس لیے بھی کہ (سر میں) مسح فرض ہے، اور مسح میں تکرار کرنے سے وہ غسل بن جائے گا اور مسنون نہیں رہے گا، لہٰذا یہ موزے پر مسح کرنے کی طرح ہوگیا، برخلاف غسل کے، اس لیے کہ غسل کے لیے تکرار مضر نہیں ہے۔

اللغات:

﴿یَسْتَوْعِبُ﴾ استوعب یستوعب، باب استفعال؛ کسی چیز کو مکمل ڈھانپ لے۔ ﴿تَثْلِیْثِ﴾ کسی کام کو تین بار کرنا۔ ﴿میاہ﴾ اسم جمع، واحد ماء؛ پانی۔ ﴿خُفِ﴾ موزہ۔

تخریج:

❶ اخرجه بیهقی باب التکرار فی مسح الرأس رقم ۷۰ حدیث رقم ۲۹۲ و ایضًا الدارقطنی فی سننه.

سارے سر کا مسح کرنے کا حکم اور مسح رأس میں تثلیث نہ ہونے کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ وضو کی سنتوں میں سے ایک سنت یہ بھی ہے کہ متوضی اپنے پورے سر کا مسح کرے، یعنی چوتھائی سر کا مسح کرنا تو فرض ہے اور پورے سر کا مسح مسنون ہے اور اس سنت میں ہمارے یہاں تثلیث نہیں ہے، البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں استیعاب کے ساتھ ساتھ الگ الگ پانی سے تثلیث بھی مسنون ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل قیاس ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح اعضائے مغسولہ یعنی ہاتھ، منہ اور پاؤں وغیرہ کو الگ الگ پانی سے تین مرتبہ دھونا مسنون ہے، اسی طرح الگ الگ پانی سے تین مرتبہ سر کا مسح کرنا بھی مسنون ہوگا۔

ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے حوالے سے کتاب میں موجود ہے اور جس میں صرف ایک مرتبہ مسح کا تذکرہ ہے، اس کے علاوہ مصنف بن ابی شیبہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک روایت موجود ہے جس میں بھی ایک ہی مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مسح کا تذکرہ ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں **عن علي رضي الله عنه أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم كان يتوضأ ثلاثا ثلاثا إلا المسح فإنه مرة مرة**۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسح کے علاوہ وضو کے ہر عضو میں تثلیث کا عمل کرتے تھے، اس کے علاوہ ابوداؤد شریف میں حضرت ابن عباس اور دارقطنی میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہم سے بھی ایک ہی مرتبہ مسح کرنے کی روایات موجود ہیں جو مسلک حنفی کی مؤید ہیں۔

والذي يروىٰ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ بعض روایات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو تین مرتبہ مسح کرنا نقل کیا گیا ہے، اس کی علماء نے مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں (۱) تثلیث ایک ہی پانی سے تھی اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ایسا منقول بھی ہے۔ (۲) دوسری توجیہ یہ ہے کہ الگ الگ تین پانی سے مسح کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دائمی معمول نہیں تھا، بل کہ گرمیوں میں کبھی کبھار آپ ایسا کرلیا کرتے تھے۔

ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ سر میں مسح فرض ہے نہ کہ غسل، اب اگر ہم مسح میں تثلیث اور تکرار مان لیں تو یہ مسح نہیں رہے گا، بل کہ غسل ہوجائے گا جو شریعت کے اصول، صاحب شریعت کے معمول اور ناقلین شریعت کی نقل اور ان سے منقول امور کے

خلاف ہے۔

پھر یہیں نہیں بل کہ اور جگہ بھی جہاں مسح کا حکم ہے وہاں بھی تثلیث نہیں ہے، چناں چہ اگر کوئی شخص خفین (چمڑے کے موزے) پہنے ہوئے ہے تو پیروں کے متعلق اس کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ غَسل کے بجائے مسح کرے اور یہ مسح بھی صرف ایک بار کرے، لہٰذا جس طرح مسح خف میں تثلیث نہیں ہے اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث نہیں ہوگی، البتہ غَسل میں تثلیث ہوگی اور وہ اس لیے ہوگی کہ تکرار اور تثلیث غسل کے لیے مفید ہیں نہ کہ مضر۔

﴿قَالَ وَيُرَتِّبُ الْوُضُوْءَ فَيَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِذِكْرِهٖ وَبِالْمَيَامِنِ، وَالتَّرْتِيْبُ﴾ فِي الْوُضُوْءِ سُنَّةٌ عِنْدَنَا، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ فَرْضٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ" الْآيَةَ، وَالْفَاءُ لِلتَّعْقِيْبِ، وَلَنَا أَنَّ الْمَذْكُوْرَ فِيْهَا حَرْفُ الْوَاوِ وَهِيَ لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ بِإِجْمَاعِ أَهْلِ اللُّغَةِ، فَتَقْتَضِيْ إِعْقَابَ غَسْلِ جُمْلَةِ الْأَعْضَاءِ، وَالْبُدَاءَةُ بِالْمَيَامِنِ فَضِيْلَةٌ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ❶ إِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يُحِبُّ التَّيَامُنَ فِيْ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى التَّنَعُّلُ وَالتَّرَجُّلِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ (وضو کرنے والا) ترتیب سے وضو کرے، چناں چہ اسی عضو سے وضو شروع کرے جس کے تذکرے سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا ہے۔ اور داہنی جانب سے وضو کرے۔ اور وضو میں ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں فرض ہے، اس لیے کہ ارشاد باری ہے ''فاغسلوا وجوہکم'' اور فاء تعقیب کے لیے ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آیت میں حرف واؤ مذکور ہے جو اہل لغت کے متفقہ فیصلے سے مطلق جمع کے لیے ہے، لہٰذا یہ تمام اعضاء کو دھلنے کے بعد میں ہونے کا تقاضا کرے گا۔ اور دائیں جانب سے شروع کرنا باعث فضیلت ہے، کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز میں داہنی جانب کو پسند فرماتے ہیں یہاں تک کہ جوتا پہننے اور کنگھا کرنے میں بھی۔

اللغات:

﴿مَيَامِنِ﴾ اسم جمع، واحد میمن؛ دایاں۔ ﴿تَعْقِيْبِ﴾ اسم مصدر، باب تفعیل؛ بعد میں لانا، پیچھے کرنا۔ ﴿إِعْقَابَ﴾ اسم مصدر، باب افعال؛ بعد میں ہو جانا، پیچھے ہونا۔

تخریج:

❶ هذا الحديث اتفق عليه اصحاب الكتب الستة بخارى فى الصلوٰة باب رقم ٤٧ مسلم فى الطهارة حديث رقم ٦٦ باب النهى عن الاستنجاء باليمين رقم ١٩.

وضوء میں ترتیب کی حیثیت:

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی شخص وضو کرے تو اسے چاہیے کہ وہ اسی ترتیب کے مطابق وضو کرے جو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی اس آیت فاغسلوا وجوهكم الخ میں بیان فرمائی ہے، رہا یہ سوال کہ اس ترتیب کا حکم اور اس کی حیثیت کیا ہے؟

تو اس سلسلے میں حضرات فقہاء کی مختلف رائیں ہیں، چناں چہ احناف کی رائے تو یہ ہے کہ مذکورہ ترتیب سنت ہے اور اگر کوئی شخص بدون ترتیب بھی وضو کرلے تو بہر حال اس کا وضو تو ہو ہی جائے گا۔

اس کے برخلاف حضرات ائمہ ثلاثہ کا قول یہ ہے کہ یہ ترتیب فرض ہے اور جو شخص ترتیب کے بغیر وضو کرے گا اس کا وضو ہی نہیں صحیح ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے **فاغسلوا وجوهكم الخ** اور اس آیت سے وجہ استدلال بایں معنیٰ ہے کہ **فاغسلوا** میں فاء مذکور ہے جو تعقیب (بعد میں کرنے) کے لیے ہے اور تعقیب سے ترتیب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، لہٰذا اس نقطۂ نظر سے آیت قرآنی کا مطلب یہ ہوا کہ جب بھی کوئی شخص نماز کے لیے کھڑا ہو تو اسے سب سے پہلے اپنا چہرہ دھونا چاہیے اور جب غسلِ وجہ میں ترتیب ثابت ہوگئی تو دیگر اعضاء میں بھی ترتیب ثابت ہوگی، اس لیے کہ وہ سب **فاغسلوا وجوهكم** پر معطوف ہیں اور کسی بھی مرتب پر معطوف ہونے والی چیز بھی مرتب ہوا کرتی ہے۔

ان حضرات کا دوسرا مستدل یہ ہے کہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے پیروں کو دھلنے کا حکم مسح رأس کے بعد بیان کیا ہے، اب آپ ہی سوچیے کہ اگر ترتیب فرض اور ضروری نہ ہوتی تو غسل رجلین کے حکم اور بیان کو تذکرۂ مسح سے مقدم کرکے مغسولات کے ساتھ بیان کر دیا جاتا اور پھر اخیر میں مسح کا تذکرہ ہوتا، حالاں کہ ایسا نہیں ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ وضو میں ترتیب ضروری اور فرض ہے۔

ولنا الخ یہاں سے احناف کی دلیل بیان کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں فاء کے بعد حرف واؤ ہے یعنی **فاغسلوا وجوهكم** کے بعد واؤ کے ذریعہ **أيديكم** وغیرہ کو اسی پر معطوف کیا گیا ہے اور اکثر نحویوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لیے آتا ہے، اب یہاں فاء اور واؤ دونوں جمع ہیں اور انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں پر عمل کیا جائے، چناں چہ غور وفکر کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ **فاغسلوا** کا فاء تعقیب کے لیے نہیں، بل کہ **إذا قمتم** کے ذریعہ جو شرط بیان کی گئی ہے اسی شرط کے جواب میں واقع ہے، لہٰذا جب یہ تعقیب کے لیے نہیں ہے تو اس سے ترتیب کا اثبات چہ معنی دارد؟۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم فاء کو تعقیب کے لیے مان بھی لیں تو اس صورت میں آیت قرآنی کا مطلب یہ ہوگا کہ اعضائے اربعہ کا وظیفہ اور ان کا عمل (غسل ومسح) **قيام إلى الصلاة** پر موقوف ہے اور اس توجیہ پر **قيام إلى الصلاة** اور اعضائے اربعہ کے مابین ترتیب ثابت ہوگی، نہ کہ خود اعضاء اربعہ میں ترتیب کا ثبوت ہوگا، اس لیے کہ ان کے مابین واؤ موجود ہے اور واؤ کے ہوتے ہوئے ترتیب کا فائدہ نہیں ہوسکتا، کیوں کہ واؤ ترتیب کا فائدہ نہیں دیتی، تاہم واؤ ترتیب کے خلاف علم بغاوت بھی نہیں بلند کرتی، اس لیے ہم احناف اس بات کے قائل ہیں کہ ترتیب فرض اور واجب تو نہیں، البتہ مسنون ہے۔

والبداءة بالميامن الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ دائیں جانب سے وضو کا آغاز کرنا عمدہ بھی ہے اور باعثِ فضیلت بھی ہے، اس لیے کہ یہی طریقہ نبی اکرم ﷺ سے منقول ہے اور آپ ﷺ جملہ معمولات میں دائیں جانب سے ابتداء اور آغاز کو خود بھی پسند فرماتے تھے، حضرات صحابہ کو بھی اس کی تلقین وتاکید فرماتے تھے اور اپنے اس ارشاد سے انھیں ابتداء بالیمین کی اہمیت بتلاتے تھے۔ **إن الله يحب التيامن في كل شيئ حتى التنعل والترجل** یعنی اللہ تعالیٰ کو ہر چیز میں ابتداء بالیمین پسند ہے، یہاں تک کہ جوتا پہننے اور کنگھا کرنے جیسے معمولی امور میں بھی یہ عمل عند اللہ محبوب ہے۔

فَصْلٌ فِيْ نَوَاقِضِ الْوُضُوْءِ

یہ فصل وضو کو توڑ دینے والی چیزوں کے بیان میں ہے

صاحب کتاب نے اس سے پہلے وضو کے فرائض، سنن اور آداب و مستحبات کو بیان کیا ہے، اب یہاں سے ان امور کو بیان کر رہے ہیں جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، چوں کہ وضو کرنا اور انسان کا باوضو ہونا اصل ہے جب کہ وضو کا ٹوٹنا اور انسان کا محدث ہونا عارض ہے اور عارض معروض سے متاخر ہوا کرتا ہے، اس لیے صاحب کتاب نے پہلے وضو کے حصول کو بیان کیا ہے اور اس کے بعد وضو کے انقطاع اور زوال کو بیان کر رہے ہیں۔

نواقض ناقضة کی جمع ہے جس کے لغوی معنی ہیں إبطال التأليف في البناء یعنی عمارت وغیرہ کی ترکیب اور بناوٹ کو ختم کرنا اور یہاں چوں کہ معانی کی طرف منسوب ہے اس لیے اس کا مطلب ہوگا وضو کو اس کے مطلب بہ (جو چیز اس سے طلب کی جائے) یعنی اس وضو سے نماز کے مباح ہونے کو باطل کر دین۔

﴿الْمَعَانِي النَّاقِضَةُ لِلْوُضُوْءِ كُلُّ مَا يَخْرُجُ مِنَ السَّبِيْلَيْنِ﴾ لِقَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُمْ مِنَ الْغَائِطِ (الآيَة) وَقِيْلَ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَمَا الْحَدَثُ؟ قَالَ ❶ مَا يَخْرُجُ مِنَ السَّبِيْلَيْنِ، وَكَلِمَةُ مَا عَامَّةٌ فَتَتَنَاوَلُ الْمُعْتَادَ وَغَيْرَهُ، ﴿وَالدَّمُ وَالْقَيْحُ إِذَا خَرَجَا مِنَ الْبَدْنِ فَتَجَاوَزَا إِلَى مَوْضِعٍ يَلْحَقُهُ حُكْمُ التَّطْهِيْرُ، وَالْقَيْ مَلْءُ الْفَمِ﴾ وَقَالَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْخَارِجُ مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْنِ لَا يَنْقُضُ الْوُضُوْءَ لِمَا رُوِيَ ❷ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأَ، وَلِأَنَّ غَسْلَ غَيْرَ مَوْضِعِ الْإِصَابَةِ أَمْرٌ تَعَبُّدِيٌّ فَيَقْتَصِرُ عَلَى مَوْرِدِ الشَّرْعِ وَهُوَ الْمَخْرَجُ الْمُعْتَادُ، وَلَنَا قَوْلُهُ ❸ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْوُضُوْءَ مِنْ كُلِّ دَمٍ سَائِلٍ، وَقَوْلُهُ ❹ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ قَاءَ أَوْ رَعَفَ فِيْ صَلَاتِهِ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ مَالَمْ يَتَكَلَّمْ، وَلِأَنَّ خُرُوْجَ النَّجَاسَةِ مُؤَثِّرٌ فِيْ زَوَالِ الطَّهَارَةِ، وَهٰذَا الْقَدْرُ فِي الْأَصْلِ مَعْقُوْلٌ، وَالْإِقْتِصَارُ عَلَى الْأَعْضَاءِ الْأَرْبَعَةِ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ، لٰكِنَّهُ يَتَعَدّٰى ضَرُوْرَةَ تَعَدِّي الْأَوَّلِ، غَيْرَ أَنَّ الْخُرُوْجَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالسَّيَلَانِ إِلَى مَوْضِعٍ يَلْحَقُهُ حُكْمُ التَّطْهِيْرِ وَبِمَلْءِ الْفَمِ فِي الْقَيْئِ، لِأَنَّ بِزَوَالِ الْقَشْرَةِ

تَظْهَرُ النَّجَاسَةُ فِيْ مَحَلِّهَا فَتَكُوْنُ بَادِيَةً، لَا خَارِجَةً، بِخَلَافِ السَّبِيْلَيْنِ، لِأَنَّ ذٰلِكَ الْمَوْضِعَ لَيْسَ بِمَوْضِعِ النَّجَاسَةِ فَيُسْتَدَلُّ بِالظُّهُوْرِ عَلَى الْإِنْتِقَالِ وَالْخُرُوْجِ، وَمِلْءُ الْفَمِ أَنْ يَّكُوْنَ بِحَالٍ لَا يُمْكِنُ ضَبْطُهُ إِلَّا بِتَكَلُّفٍ، لِأَنَّهُ يَخْرُجُ ظَاهِرًا فَاعْتُبِرَ خَارِجًا، وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ قَلِيْلُ الْقَيْئِ وَكَثِيْرُهُ سَوَاءٌ، وَكَذَا لَا يُشْتَرَطُ السَّيْلَانُ إِعْتِبَارًا بِالْمَخْرَجِ الْمُعْتَادِ وَلِإِطْلَاقِ قَوْلِهِ ⑤ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْقَلْسُ حَدَثٌ، وَلَنَا قَوْلُهُ ⑥ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ فِي الْقَطْرَةِ وَالْقَطْرَتَيْنِ مِنَ الدَّمِ وُضُوْءٌ إِلَّا أَنْ يَّكُوْنَ سَائِلًا، وَقَوْلُ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ حِيْنَ عَدَّ الْأَحْدَاثَ جُمْلَةً أَوْ دَسْعَةً وَالْقَيْئُ الَّتِيْ تَمْلَأُ الْفَمَ، وَإِذَا تَعَارَضَتِ الْأَخْبَارُ يُحْمَلُ مَا رَوَاهُ الشَّافِعِيُّ عَلَى الْقَلِيْلِ وَمَا رَوَاهُ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَى الْكَثِيْرِ، وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَسْلَكَيْنِ مَا قَدَّمْنَاهُ.

ترجمہ: وضو کو توڑنے والی چیزوں میں سے ہر وہ چیز ہے جو سبیلین سے نکلتی ہے، اس لیے کہ ارشاد باری ہے یا تم میں سے کوئی بول و براز کر کے آئے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ حدث کیا ہے؟ آپ نے فرمایا جو سبیلین سے نکلے۔ اور کلمۂ ما عام ہے اس لیے معتاد اور غیر معتاد دونوں کو شامل ہوگا۔ اور خون اور پیپ جب بدن سے نکل کر اس جگہ تک تجاوز کر جائیں جس کو پاک کرنے کا حکم لاحق ہے۔ اور منہ بھر کر (ہونے والی) قئ (بھی ناقض وضو ہے)۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سبیلین کے علاوہ سے نکلنے والی چیز ناقض وضو نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کیا لیکن وضو نہیں فرمایا اور اس وجہ سے بھی کہ موضع نجاست کے علاوہ دھونا امر تعبدی ہے، لہٰذا مورد شرع پر ہی منحصر رہے گا اور مورد شرع وہی مخرج معتاد ہے۔

ہماری دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ ہر بہنے والے خون (کے بہنے) سے وضو کرنا ضروری ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس شخص نے قے کیا یا اپنی نماز میں اسے نکسیر چھوٹی تو وہ واپس ہو، وضو کرے اور اپنی نماز پر بنا کرے جب تک کہ اس نے بات چیت نہ کی ہو۔ اور اس لیے بھی کہ نجاست کا نکلنا زوالِ طہارت میں مؤثر ہے اور اصل (خارج من السبیلین) میں یہ مقدار معقول ہے جب کہ اعضاء اربعہ پر اقتصار کرنا غیر معقول ہے، لیکن پہلے کے متعدی ہونے کی وجہ سے یہ بھی متعدی ہوگا، یہ الگ بات ہے کہ خروج اس جگہ تک بہہ جانے کی وجہ سے متحقق ہوگا جسے پاک کرنے کا حکم لاحق ہے اور قے میں منہ بھر کر ہونے سے، اس لیے کہ چھلکا اتر جانے کی وجہ سے نجاست اپنے محل میں ظاہر ہوگی اور یہ نجاست ظاہرہ کہلائے گی نہ کہ خارجہ۔

برخلاف سبیلین کے اس لیے کہ یہ جگہ موضعِ نجاست نہیں ہے کہ ظہور نجاست سے اس کے انتقال اور خروج پر استدلال کیا جائے۔ اور منہ بھر کر قے یہ ہے کہ وہ اس طرح ہو کہ بغیر تکلف کے اس کو ضبط کرنا ممکن نہ ہو، اس لیے کہ وہ ظاہر ہو کر نکلے گی چناں چہ اسے خارج سمجھا جائے گا۔

اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ قلیل وکثیر دونوں (طرح کی) قے برابر ہیں، اور ایسے ہی (ان کے یہاں) سیلان بھی شرط نہیں ہے مخرج معتاد پر قیاس کرتے ہوئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے مطلق ہونے کی وجہ سے کہ قے حدث ہے۔

اور ہماری دلیل آپ ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے کہ ایک یا دو قطرہ خون نکلنے سے وضو نہیں واجب ہوتا الا یہ کہ وہ دم سائل ہو اور حضرت علی کا یہ فرمان جب انھوں نے تمام احداث کو شمار کرایا تو فرمایا، یا وہ قے جو منہ کو بھر دے اور جب روایات متعارض ہوگئیں ہیں تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ روایت کو قے قلیل پر محمول کیا جائے گا اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ روایت کو قے کثیر پر۔ اور دونوں مسلکوں کے مابین فرق وہی ہے جسے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

اللغاتُ:

﴿غَائِطِ﴾ اوٹ، آڑ، دیوار وغیرہ۔ مجازاً پاخانہ پھرنا۔ ﴿تَتَنَاوَلُ﴾ تناول یتناول، باب تفاعل؛ شامل ہونا۔ ﴿مُعْتَادَ﴾ اسم مفعول، اعتاد یعتاد، باب افتعال؛ معمول کا، عادت کے مطابق۔ ﴿قَیْحُ﴾ پیپ۔ ﴿مِلْءُ﴾ بھر کر۔ عام طور پر مضاف آتا ہے جیسے "ملء إناء" برتن بھر کر۔ ﴿قَاءَ﴾ باب ضرب؛ قے کی۔ ﴿تَعَبُّدِیٌّ﴾ اسم منسوب؛ بندگی کی وجہ سے، خلاف قیاس۔ ﴿مَوْرِدِ﴾ اسم ظرف؛ ایسی جگہ یا وقت جہاں کوئی آئے۔ ﴿رَعفَفَ﴾ رَعَفَ یَرْعَفُ، باب نصر، فتح؛ بہنا، نکسیر پھوٹنا۔ ﴿لیبن﴾ صیغہ امر، بنٰی یبنی؛ عمارت تعمیر کرنا۔ ﴿اقتصار﴾ اسم مصدر؛ اکتفا کرنا، انحصار کرنا۔ ﴿سیلان﴾ جاری رہنا، بہنا۔ ﴿قشرۃ﴾ چھلکا۔ ﴿بادیۃ﴾ اسم فاعل، بدا یبدو، باب نصر؛ ظاہر ہونے والی۔ ﴿قلس﴾ قے۔ ﴿دسعۃ﴾ تمام، سب کی سب۔

تخریج:

❶ اخرجه عبدالحی الکنوی فی التعلیق الممجد تحت حدیث رقم ۳۴ عن مالک عن ابن عمر مرفوعًا.

❷ لم أجده و قال الزیلعی غریب جدًا تحت حدیث رقم سته عشر. اما عدم فرضیة الوضوء من القیئ فثابت من السنة رواه الدارقطنی فی السنن باب رقم ۵۹.

❸ اخرجه دارقطنی باب فی الوضوء من الخارج من البدن رقم ۵۶ حدیث رقم ۵۷۱.

❹ اخرجه دارقطنی فی باب الوضوء من الخارج من البدن رقم ۵۶ حدیث رقم ۵۵۸.

❺ اخرجه دارقطنی باب فی الوضوء من الخارج من البدن باب رقم ۵۶ حدیث رقم ۵۶۳.

❻ اخرجه دارقطنی باب فی الوضو من الخارج من البدن رقم ۵۶ حدیث رقم ۵۷۲.

نواقض وضو کی پہلی قسم:

اس دراز نفس عبارت میں صاحب کتاب نے نواقض وضو میں سے تین ناقض کو شمار کر کے ہر ایک کو دلیل اور حضرات ائمہ کے مسلک اور ان کی بیان کردہ تعلیل سے مزین کیا ہے، چناں چہ سب سے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو پاخانہ یا پیشاب کے راستے سے نکلے وضو کو توڑ دے گی، خواہ یہ نکلنے والی چیز معتاد ہو یعنی عادت کے طور پر نکلتی ہو جیسے پاخانہ، پیشاب وغیرہ، یا یہ نکلنا عادت کے طور پر نہ ہو جیسے کیڑا، کنکر اور دم استحاضہ وغیرہ۔ بہرحال خارج من السبیلین مطلق ناقض وضو ہے اور اس کی پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے أو جاء أحد منکم من الغائط اور اس آیت سے وجہ استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بول و براز سے

فارغ ہوکر آنے والے شخص کے لیے پانی نہ ملنے کی صورت میں طہارت حاصل کرنے کے لیے تیمّم کو لازم قرار دیا ہے، اور پانی نہ ملنے کی صورت میں اسی وقت تیمّم کیا جاتا ہے جب انسان محدث ہوتا ہے، اور یہاں بول وبراز ہی کی وجہ سے حدث لاحق ہوا ہے، معلوم یہ ہوا کہ بول وبراز سے وضوٹوٹ جاتا ہے اور چوں کہ بول وبراز سبیلین سے خارج ہوتے ہیں، اس لیے فقہائے کرام نے **کل ما یخرج من السبیلین** کو وضواور طہارتِ اصغر کے لیے ناقض قرار دے دیا ہے۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرات صحابہ نے آپ ﷺ سے حدث کی حقیقت اور اس کی کیفیت کے متعلق معلوم کیا تو آپ ﷺ نے یہ جواب مرحمت فرمایا کہ **ما یخرج من السبیلین**۔ اور چوں کہ **مایخرج** میں کلمۂ **ما** عام اور مطلق ہے، اس لیے وہ سبیلین سے نکلنے والی ہر چیز کو شامل ہوگا، خواہ وہ معتاد ہو یا غیر معتاد۔

و کلمة ما عامة الخ اس جملے سے صاحب ہدایہ نے امام مالک کا رد کیا ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ **خارج من السبیلین** اگر معتاد ہے تب تو ناقض ہے اور اگر معتاد نہیں ہے تو ناقض نہیں ہے، اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان **أو جاء الخ** میں غائط سے قضائے حاجت کا کنایہ کیا ہے اور قضائے حاجت معتاد ہے، معلوم ہوا کہ غیر معتاد شئ کا خروج ناقض نہیں ہے۔

ہماری طرف سے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ جب حدیث پاک میں کلمۂ **ما** عام ہے تو اس میں معتاد اور غیر معتاد دونوں طرح نکلنے والی چیزیں شامل ہوں گی، ورنہ تو عموم میں تخصیص کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے مذی اور ودی میں بھی وضو کو لازم قرار دیا ہے حالاں کہ یہ دونوں بھی غیر معتاد ہیں اور خود امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی ان میں وجوب وضو کے قائل ہیں، اس لیے **مایخرج من السبیلین** کے مصداق کو عام ہی مانا جائے گا اور صرف معتاد کے ساتھ اسے خاص کرنا درست نہیں ہوگا۔

(۲) (نقضِ وضو کا دوسرا سبب) مذکورہ بالا تفصیلات تو **خارج من السبیلین** سے متعلق تھیں **والدم والقیح** سے یہ بتانا مقصود ہے کہ **خارج من غیر السبیلین** میں سے بھی بعض چیزیں ناقض وضو ہیں، لیکن یہ حکم مطلق نہیں ہے، بل کہ اس میں حضرات ائمہ کا اختلاف ہے، چناں چہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تو ابتدا ہی سے الگ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ **خارج من غیر السبیلین** مطلقاً ناقض نہیں ہے خواہ کچھ بھی نکلے۔ یہی امام مالک کا قول ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ **خارج من غیر السبیلین** مطلقاً ناقض ہے خواہ کوئی بھی چیز نکلے اور کسی بھی طرح نکلے، بہے یا نہ بہے۔ ان دونوں کے بین بین ہمارے فقہاء ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ **خارج من غیر السبیلین** مثلاً خون اور پیپ وغیرہ ناقض وضو تو ہیں مگر ان میں شرط یہ ہے کہ یہ نکلیں اور نکل کر بہہ جائیں خواہ کہیں سے بھی نکلیں اور بہہ کر کہیں بھی جائیں، **إلی موضع یلحقه حکم التطهیر** سے یہ دھوکہ نہ ہو کہ خون وغیرہ کا نکل کر وضو کے اعضاء اربعہ میں سے کسی ایک عضو تک بہنا ضروری ہے، بل کہ **حکم التطهیر** کا اصل مصداق **حکم التطهیر في الغُسل** ہے اور ظاہر ہے کہ غسل میں پورے بدن کا دھونا ضروری ہے، کسی خاص مقام تک بہنا ضروری نہیں ہے۔

بعینہ یہی تفصیل جو اوپر مذکور ہے قے کے سلسلے میں بھی منقول ہے یعنی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطلقاً غیر ناقض ہے، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مطلقاً ناقض ہے اور ہمارے یہاں اگر منہ بھر کے قے ہوئی ہے تو وہ ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں ہے۔

اس سلسلے میں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کیا مگر وضو نہیں فرمایا، وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر قے ناقض وضو ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور وضو فرماتے، معلوم ہوا کہ قے ناقض وضو نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر۔

دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ عقل اور قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ **خارج من السبیلین** کی صورت میں بھی وہی جگہ دھوئی جائے جہاں نجاست لگی ہے، مگر اس کے برخلاف اعضائے وضو کے دھونے کا حکم اور معمول امر تعبدی کے طور پر ہے اور امور تعبدیہ کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ ان پر دوسری چیزوں کو نہیں قیاس کیا جاتا، لہٰذا جب اصل ہی (**خارج من السبیلین**) کا معاملہ خلاف قیاس ہے تو اب خواہ مخواہی فرع (خارج غیر السبیلین) میں ہم کیوں کر اعضائے اربعہ کے دھونے کا حکم لگائیں گے، اس لیے صاف سیدھی بات یہی ہے کہ **خارج من غیر السبیلین** مطلقاً ناقض وضو نہیں ہے۔

ولنا الخ ہماری پہلی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے **الوضوء من کل دم سائل** پر بہنے والے خون کو موجب وضو قرار دیا ہے، اس لیے کہ بقول صاحب عنایہ اس جیسی عبارت سے فرض اور واجب ہی مفہوم ہوتا ہے، چناں چہ اونٹوں کی زکوٰۃ کے سلسلے میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی عبارت منقول ہے اور ارشاد ہے **في خمس من الإبل شاة** اور آپ کو معلوم ہے کہ بقدر نصاب اونٹوں میں زکوٰۃ دینا فرض ہے، لہٰذا جس طرح مسئلۂ ابل میں فرضیت ثابت ہے اسی طرح یہاں بھی فرضیت اگر چہ نہیں مگر وجوب تو بہر حال ثابت ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حدیث پاک میں اس شخص کو وضو کا مکلف بنایا گیا ہے جس نے قے کی یا جس کے نکسیر پھوٹی، یہ حدیث مسئلے کے دوسرے رخ (**الوضو من القیئ**) میں واضح طور پر وضو کے وجوب کو ثابت کر رہی ہے، کیوں کہ اس میں امر کا صیغۂ استعمال کیا گیا ہے اور امر وجوب کے لیے آتا ہے۔

ولأن خروج النجاسة الخ یہاں سے ہماری عقلی دلیل بیان کی گئی ہے جو دلیل ہونے کے ساتھ ساتھ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی عقلی دلیل کا جواب بھی ہے۔ اس دلیل کی تشریح یہ ہے کہ اتنی بات تو طے شدہ ہے کہ سبیلین سے خروج نجاست کی صورت میں طہارت زائل ہو جاتی ہے یہ صورت اصل اور مقیس علیہ ہے اور چوں کہ احادیث میں قے اور رعاف وغیرہ کو بھی ناقض وضو بتلایا گیا ہے اور یہ چیزیں غیر سبیلین سے نکلتی ہیں، معلوم یہ ہوا کہ **خارج من السبیلین** بھی ناقض ہے اور **خارج من غیر السبیلین** بھی ناقض ہے اور دونوں صورتوں میں انسان کی طہارت زائل ہو جاتی ہے، اور زوالِ طہارت کے بعد حصول طہارت کے لیے اعضاء اربعہ کو بہر حال دھونا پڑے گا اور چوں کہ اصل اور مقیس علیہ یعنی **خارج من السبیلین** میں حصول طہارت کے لیے اعضائے اربعہ دھوئے جاتے ہیں، اس لیے اسی پر قیاس کر کے فرع میں بھی حصول طہارت کے لیے اعضائے اربعہ کے دھونے کا حکم لگایا جائے گا ورنہ اصل قیاس یعنی زوال طہارت میں **خارج من السبیلین** اور **خارج من غیر السبیلین** تو برابر رہیں گے، مگر حصول طہارت کے طریقوں میں اختلاف ہو جائے گا جو صحیح نہیں ہے۔

غیر أن الخروج الخ یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب زوال طہارت کے سلسلے میں **خارج من السبیلین** اور **خارج من غیر السبیلین** دونوں صورتوں میں یکسانیت اور یگانگت ہے تو پھر خارج ہونے والی شئ میں کیوں

اختلاف ہے، اور آپ یہ شرط کیوں لگاتے ہیں کہ قے کا منہ بھر کر ہونا اور خون وغیرہ کا نکل کر بہہ جانا ضروری ہے، یہ کیوں نہیں کہتے کہ جس طرح **خارج من السبیلین** مطلقاً ناقض ہے، اسی طرح **خارج من غیر السبیلین** بھی مطلقاً ناقض ہے۔

صاحب ہدایہ اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بھائی یہ اور اس طرح کا قیاس حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ ہی کر سکتے ہیں ہمارے بس کا نہیں ہے، ہم تو اتنا جانتے ہیں کہ مقیس علیہ (**خارج من السبیلین**) اور مقیس دونوں میں صرف خروج ہی ناقض ہے، مگر مقیس یعنی **من غیر السبیلین** سے اگر خون اور پیپ وغیرہ نکلتی ہے تو ان کا خروج اسی وقت متحقق ہوگا جب یہ بہہ جائیں، کیوں کہ سبیلین کے علاوہ دوسری جگہوں میں محض کھال کا چھلکا اتر جانے سے نجاست اور خون وغیرہ کا خروج نہیں ہوتا، بل کہ اس صورت میں ظہور ہوتا ہے اور اس طرح کی نجاست، نجاستِ بادیہ کہلاتی ہے، نجاستِ خارجہ نہیں کہلاتی، حالاں کہ ناقض ہونے کے لیے نجاست خارجہ ضروری ہے۔

اس کے برخلاف سبیلین سے جو نجاست نکلتی ہے وہ انسان کے پیٹ سے چل کر اور بہہ کر آتی ہے، اس لیے سبیلین سے نکلنے والی نجاست محض ظاہر ہونے سے ہی ناقض بن جائے گی، کیوں کہ وہ اپنے مقام سے منتقل ہو آئی ہے اور غیر سبیلین سے نکلنے والی نجاست جب تک بہے گی نہیں، اس وقت ناقض نہیں ہوگی۔

رہا مسئلہ قے کا تو اس میں ''منہ بھر کر'' ہونے کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ منہ کی دو حیثیتیں ہیں (۱) ظاہر (۲) باطن، اگر منہ کھلا ہے تو یہ ظاہری حیثیت ہے اور اگر منہ بند ہے تو یہ باطنی حیثیت ہے، اور دونوں حیثیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اس سلسلے میں ہمارا فیصلہ یہ ہے کہ اگر قے تھوڑی ہے تو یہ باطنی حیثیت کے مشابہ ہے اور عدم خروج کے غالب ہونے کی وجہ سے ناقض نہیں ہے۔ اور اگر قے زیادہ ہے تو یہ ظاہری حالت کے مشابہ ہے اور خروج غالب ہونے کی وجہ سے اس صورت میں وضو کے لیے ناقض ہے۔ (**واللّٰہ أعلم بحقیقۃ الحال**)

وملء الفم الخ منہ بھر کر قے کے مصداق اور معیار کے سلسلے میں حضرات فقہاء سے کئی اقوال مذکور ہیں چناں چہ پہلا قول یہ ہے کہ (۱) بغیر مشقت کے اس کو روکنا ممکن نہ ہو (۲) آدھے منہ سے زیادہ ہو (۳) انسان اسے روک نہ سکے (۴) بات نہ کر سکے، مگر ان میں صحیح ترین قول پہلا ہی ہے۔ (فتح القدیر)

بہر حال یہ بات تو ثابت ہوگئی کہ ہمارے یہاں **خارج من غیر السبیلین** مطلقاً ناقض نہیں ہے، بل کہ اگر وہ خون اور پیپ وغیرہ ہے تو اس میں سیلان شرط ہے، اس سلسلے کی ایک دلیل بیان کر دی گئی اور دوسری دلیل وہ ہے جو کتاب میں مذکور ہے، کہ ایک دو قطرے خون نکلنے سے وضو نہیں واجب ہوتا، وضو تو اسی صورت میں واجب ہوتا ہے جب خون نکلے اور بہہ جائے، چوں کہ صاحب ہدایہ نے بھی اسے بعد ہی میں بیان کیا ہے، اس لیے راقم الحروف نے بھی یہیں اس کا تذکرہ مناسب سمجھا، ورنہ عبارت فہمی دشوار ہو جائے گی۔

اور اگر **خارج من غیر السبیلین** خون وغیرہ کے علاوہ مثلاً قے ہے تو اس میں **ملء الفم** شرط ہے اس کی دوسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے **أو دسعۃ تملأ الفم** جس میں صاف طور پر **ملء الفم** کی قید مذکور ہے، لیکن اتنی صراحت اور وضاحت کے باوجود بھی امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے ڈیڑھ اینٹ کی اپنی الگ مسجد بنا ہی لی، چناں چہ ان کا مسلک تو معلوم ہو ہی چکا ہے کہ وہ

خارج من غیر السبیلین کو مطلقاً ناقض وضو شمار کرتے ہیں اور اگر خارج ہونے والی شئ قے ہے تو اس کے قلیل وکثیر کو برابر سمجھتے ہیں، اسی طرح خون وغیرہ میں سیلان کی شرط بھی نہیں لگاتے۔

قے کے متعلق ان کی دلیل کتاب میں مذکور حدیث "القلس حدث" ہے اور وجہ استدلال یہ ہے کہ اس حدیث میں مطلق قے کو حدث قرار دیا گیا ہے اور قلیل وکثیر کی کوئی تفصیل نہیں کی گئی ہے، لہٰذا جب صاحب شریعت نے کوئی قید وغیرہ نہیں لگائی، تو ہم کون ہوتے ہیں ملء الفم کا لیبل لگانے والے۔

اور عدمِ سیلان کی شرط اس لیے لگائی ہے کہ اصل یعنی خارج من السبیلین میں جب سیلان وغیرہ شرط نہیں ہے تو فرع کس کھیت کی مولی ہے کہ اس میں یہ شرط لگائی جائے؟

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیلوں کے جوابات

(۱) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مسلک کی تائید میں جو حدیث أن النبي ﷺ قاء فلم یتوضأ پیش کی ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث انتہائی غریب ہے، اس کے متعلق محدثین کی رائے یہ ہے کہ لا أصل له، نصب الرایة میں ہے غریب جداً۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث وضو من القیئ کے سلسلے میں نافی ہے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ حدیث القلس حدث اس سلسلے میں مطلقاً مثبت ہے اور ہماری بیان کردہ روایات میں ملء الفم کی قید ہے، اب یہاں چوں کہ متعدد روایات جمع ہیں، اس لیے ان میں تطبیق دی جائے گی اور تطبیق یہی ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ حدیث قے قلیل پر محمول ہے اور قے قلیل ناقض نہیں ہے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ حدیث قے کثیر پر محمول ہے اور کثیر کو تو ہم بھی ناقض مانتے ہیں۔

خون اور پیپ کے متعلق امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کا جواب وہی ہے جو غیر أن الخروج سے اشکال کے جواب میں بیان کیا گیا ہے، صاحبِ ہدایہ نے والفرق بین المسلکین الخ سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

وَلَوْ قَاءَ مُتَفَرِّقًا بِحَيْثُ لَوْ جُمِعَ يَمْلأُ الْفَمَ فَعِنْدَ أَبِي يُوْسُفَ رحمۃ اللہ علیہ يُعْتَبَرُ اِتِّحَادُ الْمَجْلِسِ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رحمۃ اللہ علیہ يُعْتَبَرُ اِتِّحَادُ السَّبَبِ وَهُوَ الْغَيْثَانُ، ثُمَّ مَالَا يَكُوْنُ حَدَثًا لَا يَكُوْنُ نَجَسًا يُرْوىٰ ذٰلِكَ عَنْ أَبِي يُوْسُفَ وَهُوَ الصَّحِيْحُ، لِأَنَّهُ لَيْسَ بِنَجَسٍ حُكْمًا حَيْثُ لَمْ تَنْتَقِضْ بِهِ الطَّهَارَةُ.

ترجمه: اور اگر کسی شخص نے علیحدہ علیحدہ قے کیا بایں طور کہ اگر جمع کی جائے تو منہ کو بھر دے، تو اس صورت میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ یہاں مجلس کے ایک ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سبب کے ایک ہونے کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ متلی ہے۔

پھر ہر وہ چیز جو حدث نہیں ہوگی وہ نجس بھی نہیں ہوگی، یہ حکم حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے اور یہی صحیح ہے، اس لیے کہ مذکورہ چیز حکماً نجس نہیں ہے، اسی لیے تو اس سے طہارت نہیں ختم ہوتی۔

اللغات:

﴿یَملأُ﴾ صیغہ مجہول، ملأ یملأ، باب فتح؛ بھردے۔ ﴿غَیثَانُ﴾ متلی، قے کی طبیعت ہونا۔

قے کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص باوضو تھا اور اس نے قے کر دیا، لیکن منہ بھر کر ایک مرتبہ بھی نہیں کیا، بل کہ تھوڑی تھوڑی قے کئی مرتبہ کیا تو اس کے وضو کا کیا مسئلہ ہے؟

اس سلسلے میں حضرت امام ابویوسف کا ارشاد گرامی ہے کہ اگر ایک ہی مجلس میں کئی بار تھوڑی تھوڑی قے ہوئی ہو اور اس پوزیشن میں ہو کہ اس کو جمع کیا جا سکے، تو جمع کر کے دیکھیں گے، اگر منہ بھر کر ہو جاتی ہے تو ناقض وضو ہوگی، ورنہ نہیں۔ یعنی ان کے یہاں اتحاد مجلس کا اعتبار ہے، کیوں کہ متفرقات کو جمع کرنے میں مجلس کا بہت بڑا دخل رہتا ہے اور نکاح اور بیع وغیرہ میں اس سے بہت سے مسائل حل ہوتے ہیں۔

ان کے بالمقابل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اتحاد سبب کا اعتبار ہے، اور سبب متلی ہے، یعنی اگر ایک ہی متلی سے متعدد قے ہوئیں اور ان کا مجموعہ منہ بھر کر ہو جاتا ہے تب تو اس سے وضو ٹوٹے گا، ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ احکام کا مدار اسباب پر ہوتا ہے، لہٰذا یہاں بھی سبب ہی کو حکم کا معیار اور مدار قرار دیں گے، اگر سبب یعنی متلی ایک ہے تب تو آگے کا مرحلہ ہوگا ورنہ نہیں۔

ثم مالا یکون الخ یہاں سے صاحب کتاب نے ایک فقہی ضابطہ تحریر فرمایا ہے جو حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو حدث نہیں ہوتی وہ نجس بھی نہیں ہوگی، جیسے **دم غیر سائل**، تھوڑی قے وغیرہ، اس لیے کہ اگر وہ نجس ہوتی تو اس سے نکلنے کے وضو ٹوٹ جاتا حالاں کہ تھوڑی قے اور دم غیر سائل وغیرہ سے وضو نہیں ٹوٹتا، لہٰذا جب ان سے وضو نہیں ٹوٹتا تو کیوں ہم انھیں نجس قرار دیں۔ صاحب کتاب نے **وھو الصحیح** کی قید لگا کر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے احتراز کیا ہے، اس لیے کہ ان کے یہاں قے قلیل اور دم غیر سائل نجس ہیں۔

﴿ وَهٰذَا إِذَا قَاءَ مِرَّةً أَوْ طَعَامًا أَوْ مَاءً، فَإِنْ قَاءَ بَلْغَمًا فَغَيْرُ نَاقِضٍ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ نَاقِضٌ إِذَا كَانَ مِلْءَ الْفَمِ ﴾ وَالْخِلَافُ فِي الْمُرْتَقِيْ مِنَ الْجَوْفِ، أَمَّا النَّازِلُ مِنَ الرَّأْسِ فَغَيْرُ نَاقِضٍ بِالْاِتِّفَاقِ، لِأَنَّ الرَّأْسَ لَيْسَ بِمَوْضِعِ النَّجَاسَةِ، لِأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ أَنَّهٗ نَجِسٌ بِالْمُجَاوَرَةِ، وَلَهُمَا أَنَّهٗ لَزِجٌ لَا تَتَخَلَّلُهُ النَّجَاسَةُ، وَمَا يَتَّصِلُ بِهٖ قَلِيْلٌ، وَالْقَلِيْلُ غَيْرُ نَاقِضٍ .

ترجمه: اور یہ حکم اس وقت ہے جب کسی نے پت یا کھانا یا پانی کی قے کی ہو، لیکن اگر بلغم کی قے کیا تو حضرات طرفینؒ کے یہاں وہ غیر ناقض ہے۔ اور حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اگر منہ بھر کے ہو تو ناقض ہے۔ اور اختلاف اس بلغم میں ہے جو جوف معدہ سے اوپر چڑھ کے ہو۔ رہا وہ بلغم جو سر سے اترے تو وہ بالاتفاق ناقض نہیں ہے، اس لیے کہ سر موضع نجاست نہیں ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جوف معدہ سے اوپر چڑھنے والا بلغم اتصال کی وجہ سے نجس ہے۔ حضرات طرفین کی دلیل یہ ہے کہ بلغم چکنا ہوتا ہے اور اس میں نجاست نہیں گھستی۔ اور وہ نجاست جو اس سے متصل ہے وہ قلیل ہے اور قلیل ناقض نہیں ہے۔

اللغات:

﴿مِرَّةٌ﴾ صفرا، پت، جسم کے چار اخلاط میں سے ایک۔ ﴿بَلْغَم﴾ نزلہ، ریزش، جسم کے چار اخلاط میں سے ایک۔ ﴿مُرْتَقِی﴾ اسم مفعول؛ اوپر چڑھا ہوا۔ ﴿مُجَاوَرَة﴾ اسم مصدر، باب مفاعلہ؛ پاس پاس ہونا، پڑوسی ہونا۔ ﴿لَزِجٌ﴾ لیس دار، چکنا۔

مذکورہ بالا مسئلہ کی تفصیل:

اس عبارت کا تعلق قے ملء الفم سے ہے اور عبارت کا حاصل یہ ہے کہ منھ بھر قے کے ناقض وضو ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ پت کی ہو یا کھانے یا پینے کی قے ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر ان چیزوں کے علاوہ کسی نے بلغم کی قے کیا تو اس صورت میں حضرات طرفین کے یہاں اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، اگر چہ کہ وہ قے منھ بھر کے ہو اور جوف معدہ سے اتری ہوئی ہو۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بلغم کی قے اگر جوف معدہ سے اوپر چڑھ کر ہوئی اور منھ بھر کر ہوئی تو اس صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا، اس لیے کہ بلغم اگر چہ نجس نہیں ہوتا، مگر جوف معدہ سے اتصال کی وجہ سے اس میں نجاست کا اثر پیدا ہو جاتا ہے لہٰذا وہ ناقض وضو بن جائے گا۔

حضرات طرفین کی دلیل یہ ہے کہ بلغم چکنا ہوتا ہے اور اسی چکنے پن کی وجہ سے اس میں نجاست نہیں داخل ہو پاتی اور جوف معدہ کی وہ نجاست جس سے وہ متصل ہوتا ہے قلیل ہوتی ہے اور اتنا تو آپ کو بھی معلوم ہے کہ قلیل نجاست ناقض وضو نہیں ہے۔

أما النازل الخ فرماتے ہیں کہ وہ بلغم جو سر سے اترتا ہے اور قے کے ذریعہ منھ سے خارج ہوتا ہے وہ کسی کے یہاں بھی ناقض وضو نہیں ہے، اس لیے کہ وہ سر سے اترتا ہے اور سر نجاست کی جگہ نہیں ہے کہ یہاں اتصال وغیرہ کا اندیشہ ہو۔

وَلَوْ قَاءَ دَمًا وَهُوَ عَلَقٌ يُعْتَبَرُ فِيْهِ مِلْءُ الْفَمِ، لِأَنَّهُ سَوْدَاءُ مُحْتَرَقَةٌ، وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَكَذٰلِكَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ اِعْتِبَارًا بِسَائِرِ أَنْوَاعِهِ، وَعِنْدَهُمَا إِنْ سَالَ بِقُوَّةِ نَفْسِهِ يَنْتَقِضُ الْوُضُوْءُ وَإِنْ كَانَ قَلِيْلًا، لِأَنَّ الْمِعْدَةَ لَيْسَتْ بِمَحَلِّ الدَّمِ فَيَكُوْنُ مِنْ قُرْحَةٍ فِي الْجَوْفِ، ﴿ وَلَوْ نَزَلَ مِنَ الرَّأْسِ إِلٰى مَا لَانَ مِنَ الْأَنْفِ نَقَضَ بِالْاِتِّفَاقِ ﴾ لِوُصُوْلِهِ إِلٰى مَوْضِعٍ يَلْحَقُهُ حُكْمُ التَّطْهِيْرِ فَيَتَحَقَّقُ الْخُرُوْجُ.

ترجمه: اور اگر کسی نے خون کی قے کیا اور وہ بندھا ہوا خون ہے تو اس میں منھ بھر کر ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اس لیے کہ وہ جلا ہوا سوداء ہے۔ اور اگر وہ بہنے والا ہو تو بھی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہی حکم ہے، قے کی تمام انواع پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور حضرات شیخینؒ کے یہاں اگر وہ خون اپنی طاقت سے بہہ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا ہر چند کہ وہ تھوڑا ہو، اس لیے کہ معدہ محل دم نہیں ہے، لہٰذا وہ جوف معدہ کے زخم کا خون ہوگا۔

اور اگر سر سے ناک کے نرم حصے تک خون اترا تو بالاتفاق وہ وضو کو توڑ دے گا، کیوں کہ وہ ایسی جگہ پہنچ گیا ہے جسے پاک کرنے کا حکم لاحق ہے، لہٰذا خروج متحقق ہو جائے گا۔

اللغات:

﴿عَلَقٌ﴾ لوتھڑا، جما ہوا خون۔ ﴿سَوْدَاءٌ﴾ جسم کے چار اخلاط میں سے ایک۔ ﴿قُرْحَةٍ﴾ پھوڑا، زخم۔ ﴿جَوْفِ﴾ ہر کھوکھلی چیز کا اندرونی حصہ۔ ﴿لَانَ﴾ لان یلین، باب ضرب؛ نرم ہونا۔

خون کی قے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بندھے ہوئے خون کی قے کی تو اس کے ناقض وضو ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ منہ بھر کر ہو، اگر منہ بھر کے قے ہوئی ہے تب تو ناقض ہوگی ورنہ نہیں۔ کیوں کہ مذکورہ خون جل کر سوداء ہو چکا ہے اور قے کی شکل میں نکلا ہے، لہٰذا یہ بات تو طے ہے کہ یہ معدہ سے اترا ہے اور معدہ سے نکلنے والی قے وغیرہ میں ملء الفم شرط ہے، لہٰذا اس میں بھی ملء الفم شرط ہوگا۔

اور اگر وہ خون منجمد اور بندھا ہوا نہ ہو تو اس کے ناقض وضو ہونے میں ہمارے فقہاء ثلاثہ کا اختلاف ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح دم بستہ اور قے کی دیگر اقسام میں (پانی، کھانے، پت، صفراء) ملء الفم شرط ہے، اسی طرح اس میں بھی ملء الفم شرط ہوگا، اگر منہ بھر کے ہے تو ناقض ہوگا ورنہ نہیں۔

حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ قے میں گرنے والا خون اگر بہنے والا ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس میں سیلان کی کیا پوزیشن ہے وہ خود بہہ سکتا ہے یا نہیں، اگر وہ خود نہیں بہہ سکتا تو ملء الفم کے بغیر ناقض نہیں ہے، لیکن اگر از خود بہہ جائے تو اس صورت میں مطلقاً ناقض ہے خواہ **ملء الفم** کی شرط پائی جائے یا نہ پائی جائے، کیوں کہ از خود بہہ سکنے کی صورت میں یہ واضح ہو گیا کہ یہ خالص معدہ والی قے نہیں ہے، بل کہ یہ خون معدے کے کسی زخم سے نکل کر بہا ہے اور اس پر دمیت (خونیت) غالب ہے اور دم کے ناقض ہونے کے لیے سیلان ضروری ہے اور یہاں سیلان پایا گیا اس لیے محض سیلان ہی سے وہ ناقض ہو جائے گا اور اس میں **ملء الفم** کی شرط نہیں ہوگی۔

ولو نزل من الرأس الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر سر سے خون نکلا اور بہہ کر ناک کے نرم حصے تک (دونوں سراخ کی منڈی) پہنچ گیا تو بالاتفاق یہ ناقض وضو ہوگا، کیوں کہ یہ ایسی جگہ پہنچ گیا ہے جسے غسل میں پاک کرنے کا حکم وارد ہوا ہے، لہٰذا یہاں خروج متحقق ہے اور دیکھا جائے تو سیلان بھی موجود ہے، اس لیے یہ خون ناقض وضو ہوگا۔

وَالنَّوْمُ مُضْطَجِعًا أَوْ مُتَّكِئًا أَوْ مُسْتَنِدًا إِلَى شَيْءٍ لَوْ أُزِيْلَ عَنْهُ لَسَقَطَ﴾ لِأَنَّ الْاِضْطِجَاعَ سَبَبٌ لِاسْتِرْخَاءِ الْمَفَاصِلِ فَلَا يَعْرَى عَنْ خُرُوْجِ شَيْءٍ عَادَةً، وَالثَّابِتُ عَادَةً كَالْمُتَيَقَّنِ بِهِ، وَالْاِتِّكَاءُ يُزِيْلُ مُسْكَةَ الْيَقْظَةِ لِزَوَالِ الْمَقْعَدِ عَنِ الْأَرْضِ، وَيَبْلُغُ الْاِسْتِرْخَاءُ فِي النَّوْمِ غَايَتَهُ بِهٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْاِسْتِنَادِ، غَيْرَ أَنَّ السَّنَدَ يَمْنَعُهُ

مِنَ السُّقُوْطِ، بِخِلَافِ حَالَةِ الْقِيَامِ وَالْقُعُوْدِ وَالرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ فِي الصَّلَاةِ وَغَيْرِهَا هُوَ الصَّحِيْحُ، لِأَنَّ بَعْضَ الْاِسْتِمْسَاكِ بَاقٍ، إِذْ لَوْ زَالَ لَسَقَطَ فَلَمْ يَتِمَّ الْاِسْتِرْخَاءُ، وَالْأَصْلُ فِيْهِ قَوْلُهُ[1] عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ "لَاوُضُوْءَ عَلٰى مَنْ نَامَ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا، إِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا، فَإِنَّهُ إِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اِسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ".

ترجمہ: اور کروٹ سونا یا ٹیک لگا کر سونا یا کسی ایسی چیز کی طرف سہارا لگا کر سونا کہ اگر اسے ہٹالیا جائے تو سونے والا گر پڑے، اس لیے کہ کروٹ لینا جوڑوں کا بند ڈھیلے ہونے کا سبب ہے، لہٰذا عادتاً کسی چیز کے نکلنے سے خالی نہیں ہوگا اور عادتاً ثابت ہونے والی چیز یقینی طور پر ثابت شدہ چیز کی طرح ہے۔ اور ٹیک لگانا بیداری کی رکاوٹ کو ختم کر دیتا ہے، اس لیے کہ مقعد زمین سے ہٹ جاتا ہے۔ اور نیند میں اس طرح سہارا لینے سے استرخاء اپنی انتہاء کو پہنچ جاتا ہے، لیکن ٹیک انسان کو گرنے سے روکے رہتی ہے۔

برخلاف قیام، قعود رکوع اور سجدے کی حالت کے نماز وغیرہ میں، یہی صحیح ہے، کیوں کہ کچھ استمساک باقی ہے، اس لیے کہ اگر استمساک ختم ہو جاتا تو آدمی گر پڑتا، لہٰذا استرخاء مکمل نہیں ہوا۔ اور اس سلسلے میں نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد گرامی اصل ہے کہ اس شخص پر وضو نہیں واجب ہے جو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا رکوع یا سجدے کی حالت میں سوئے، وضو تو اس شخص پر واجب ہے جو کروٹ سوئے، اس لیے کہ جب کوئی شخص کروٹ پر سو گیا تو اس کے جوڑ بند ڈھیلے ہو گئے۔

اللغات:

﴿مُضْطَجِعٌ﴾ پہلو کے بل لیٹنے والا، کروٹ لینے والا۔ ﴿مُسْتَنِدٌ﴾ سہارا لینے والا، ٹیک لگائے ہوئے۔ ﴿اِسْتِرْخَاءِ﴾ اسم مصدر، باب استفعال؛ ڈھیلا پڑ جانا۔ ﴿يَعْرَى﴾ عرىٰ يعرى، باب ضرب؛ خالی ہونا، ننگا ہونا، عاری ہونا۔ ﴿مُسْكَةٌ﴾ روک، رکاوٹ، جس کی آڑ لی جا سکے۔

تخریج:

[1] اخرجہ الترمذی فی الطھارت باب رقم ۵۷ حدیث رقم ۷۷ و ایضًا.
ابوداؤد فی الطھارت باب رقم ۷۹ والبیہقی ایضًا.
فی السنن الکبری باب رقم ۵۷ حدیث رقم ۵۸۹، ۵۸۷، ۵۸۶ بمعناہ.

نواقض وضوء کی دوسری قسم:

اس سے پہلے ان نواقض کا بیان تھا جو حقیقتاً اور واقعتاً انسان کے بدن سے نکلتے ہیں، یہاں سے ان نواقض کا بیان ہے جو خارج نہیں ہوتے مگر وہ بدن ہی سے متعلق ہیں اور جن کے پائے جانے سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی باوضو شخص کروٹ لیٹ کر سوتا ہے یا کسی سرین پر تکیہ لگا کر سوتا ہے یا کسی ایسی چیز پر سہارا لے کر سوتا ہے کہ اگر اسے ہٹالیا

جائے تو سونے والا گر پڑے، تو ان تمام صورتوں میں اس کا وضوٹوٹ جائے گا، کروٹ لیٹنے سے وضوٹوٹنے کی وجہ یہ ہے کہ اضطجاع بند جوڑ کے ڈھیلے ہونے کا سبب ہے اور جوڑ بند ڈھیلا ہونے کی صورت میں عام طور پر کوئی نہ کوئی چیز نکل ہی جاتی ہے اور جو چیز عادتاً ثابت ہوتی ہے وہ یقینی طور پر ثابت ہونے کے مانند ہوتی ہے، اس لیے یہ امر تو مسلّم ہے کہ کروٹ لیٹنے سے استرخاء مفاصل کی وجہ سے ریح نکلتی ہے اور ریح نکلنے سے وضوٹوٹ جاتا ہے اور چوں کہ اضطجاع کی صورت میں بھی استرخاء مفاصل ہوجاتا ہے، اس لیے اس صورت میں بھی وضوٹوٹ جائے گا۔

اور اتکاء (تکیہ لگانا) کے ناقض وضو ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اتکاء کی صورت میں بحالت بیداری بھی مقعد زمین سے اٹھ جاتا ہے اور استرخاء مفاصل متحقق ہوجاتا ہے، جب بیداری کی حالت میں یہ عالم ہے، تو بحالت نوم تو بدرجۂ اولیٰ بند ڈھیلے ہوجائیں گے اور بند کا ڈھیلہ ہونا ہی وضوٹوٹنے کا سبب ہے، اس لیے یہ صورت بھی ناقض وضو ہوگی۔

بعینہٖ یہی صورت ٹیک لگانے میں بھی ہوتی ہے مگر ٹیک اور سہارا انسان کو گرنے سے روکے رکھتے ہیں، لیکن پھر بھی اس صورت میں گرنے کا اندیشہ رہتا ہے اور اس سے بڑھ کر استرخاء مفاصل تو ہو ہی جاتا ہے اور استرخاء مفاصل ہی نقض وضو کا سبب ہے، اس لیے یہ صورت بھی ناقض وضو ہے۔

بخلاف حالة النوم الخ ان صورتوں کے بالمقابل اگر کوئی شخص قیام، قعود، رکوع اور سجدے کی ہیئت بنا کر نماز یا غیر نماز میں سوتا ہے تو اس کا وضونہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ یہاں اگرچہ نوم متحقق ہے، لیکن پھر بھی کچھ نہ کچھ استمساک اور رکاؤ باقی ہے، اس لیے کہ اگر کلیۃً استمساک ختم ہوجاتا تو سونے والا دھڑام سے گر پڑتا، معلوم یہ ہوا کہ اس صورت میں استرخاء تو ہے مگر کامل نہیں ہے جب کہ نقضِ وضو کے لیے کامل استرخاء ضروری ہے اور وہ یہاں نہیں پایا گیا، اس لیے ان صورتوں میں وضونہیں ٹوٹے گا۔ یہ تو عقلی دلیل ہے، اصل اور نقلی دلیل وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور اس میں اس بات کی وضاحت ہے کہ صرف کروٹ لیٹ کر سونے کی صورت میں ہی وضوٹوٹتا ہے اور قیام، قعود اور رکوع وغیرہ کی حالت میں سونے سے وضونہیں ٹوٹتا۔

﴿وَالْغَلَبَةُ عَلَى الْعَقْلِ بِالْإِغْمَاءِ، وَالْجُنُوْنُ﴾ لِأَنَّهُ فَوْقَ النَّوْمِ مُضْطَجِعًا فِي الْإِسْتِرْخَاءِ، وَالْإِغْمَاءُ حَدَثٌ فِي الْأَحْوَالِ كُلِّهَا، وَهُوَ الْقِيَاسُ فِي النَّوْمِ إِلَّا أَنَّا عَرَفْنَاهُ بِالْأَثَرِ، وَالْإِغْمَاءِ فَوْقَهُ فَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ .

ترجمه: اور اغماء کی وجہ سے عقل پر غلبہ ہوجانا اور جنون (یہ دونوں ناقض وضو ہیں) اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک استرخاء کے حوالے سے کروٹ ہوکر سونے سے بڑھ کر ہے، اور اغماء تمام حالتوں میں حدث ہے اور نوم میں بھی قیاس کا یہی تقاضا ہے، لیکن ہم نے اثر کے ذریعہ اسے پہچانا ہے اور پھر اغماء (بھی) اس سے بڑھ کر ہے، اس لیے نوم کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

اللغات:

﴿إِغْمَاءِ﴾ اسم مصدر، باب افعال؛ ہوش وحواس کا جاتے رہنا۔ ﴿جُنُوْنُ﴾ پاگل پن، دیوانگی۔ ﴿يقَاسُ﴾ صیغہ مجہول، قاس يقيس، باب ضرب؛ سمجھنا، دومختلف چیزوں میں مشترک بات کا ادراک کرنا، سمجھ دار ہونا، شعور کو استعمال کرنا۔

بے ہوشی اور پاگل پن کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر اغماء کی وجہ سے کسی شخص کی عقل مغلوب ہوجائے یا جنون اور پاگل پن کی وجہ کسی کی عقل مسلوب ہوجائے تو یہ دونوں صورتیں ناقض وضو ہیں، اس لیے کہ یہ دونوں استرخاء مفاصل کے سلسلے میں کروٹ سونے یا تکیہ وغیرہ لگا کر سونے سے بڑھی ہوئی ہیں اور جب کروٹ سونے اور تکیہ لگا کر سونے سے وضوٹوٹ جاتا ہے، تو وہ چیزیں جو استرخاء کے حوالے سے کروٹ سونے میں اس سے بھی بڑھی ہوئی ہیں، تو ان سے تو بدرجۂ اولیٰ وضوٹوٹ جائے گا۔

والإغماء الخ فرماتے ہیں کہ نوم تو صرف اضطجاع یا اتکاء کی صورت میں حدث ہے قیام اور قعود کی حالت میں حدث نہیں ہے، مگر اغماء تو تمام حالتوں میں حدث ہے خواہ اضطجاعاً نوم ہو یا قیام اور قعود کی حالت میں ہو۔ اور اغماء کے فوق النوم ہونے کے لیے یہی چیز کافی ہے "أي أنه حدث في الأحوال كلها" فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ نوم بھی تمام حالتوں میں حدث ہو اور کسی بھی طرح سونے سے وضوٹوٹ جائے، مگر چوں کہ قیام اور قعود وغیرہ کی حالت میں سونے سے وضو کے عدم وجوب پر حدیث موجود ہے، اس لیے اس اثر (حدیث) کی وجہ سے قیام اور قعود وغیرہ کی نوم کو ناقض بننے سے الگ رکھا جائے گا اور اسے اغماء پر قیاس نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ بہرحال اغماء نوم سے بڑھ کر ہے، اس لیے کہ سونے والا شخص اٹھانے اور متنبہ کرنے سے اُٹھ کھڑا ہوتا ہے جب کہ مغمیٰ علیہ دوہاتھ مارنے سے بھی نہیں حرکت کرتا۔

اور رہا مسئلہ جنون کا تو وہ اغماء کا بھی باپ ہے، کیوں کہ اغماء میں عقل صرف مغلوب ہوتی ہے جب کہ جنون میں صرف مغلوب ہی نہیں، بل کہ مسلوب بھی ہوجاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرات انبیائے کرام کے حق میں اغماء کا تو امکان ہے مگر جنون کا امکان بالکل معدوم ہے۔

إغماء کی تعریف میں مختلف اقوال:

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بنایہ میں إغماء کے متعلق کئی قول ذکر کیا ہے:

① یہ ایک ایسا مرض ہے جس کی وجہ سے انسان کا قویٰ کم زور ہوجاتا ہے۔

② اغماء ایک طرح کا سہو ہے جو اعضاء کے ڈھیلے پن کی وجہ سے انسان کو لاحق ہوتا ہے۔

③ بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ سرد اور موٹے بلغم کی وجہ سے دماغ کا اندرونی حصہ متاثر ہوجاتا ہے اور انسان کی عقل مغلوب ہوجاتی ہے۔

اور جنون کے سلسلے میں صرف یہ منقول ہے الجنون زوال العقل وفساده (۲۲۵/۱)۔

﴿وَالْقَهْقَهَةُ فِي كُلِّ صَلَاةٍ ذَاتِ رُكُوْعٍ وَسُجُوْدٍ﴾ وَالْقِيَاسُ أَنَّهَا لَاتَنْقُضُ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ نَجَسٍ، وَلِهٰذَا لَمْ يَكُنْ حَدَثًا فِي صَلَاةِ الْجَنَازَةِ وَسَجْدَةِ التِّلَاوَةِ وَخَارِجِ الصَّلَاةِ، وَلَنَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "أَلَا ❶ مَنْ ضَحِكَ مِنْكُمْ قَهْقَهَةً فَلْيُعِدِ الْوُضُوْءَ وَالصَّلَاةَ جَمِيْعًا" وَبِمِثْلِهِ يُتْرَكُ الْقِيَاسُ، وَالْأَثَرُ وَرَدَ

فِي صَلَاةٍ مُطْلَقَةٍ فَيَقْتَصِرُ عَلَيْهَا، وَالْقَهْقَهَةُ مَا يَكُوْنُ مَسْمُوْعًا لَهُ وَلِجِيْرَانِهِ، وَالضِّحْكُ مَا يَكُوْنُ مَسْمُوْعًا لَهُ دُوْنَ جِيْرَانِهِ، وَهُوَ عَلَى مَا قِيْلَ يُفْسِدُ الصَّلَاةَ دُوْنَ الْوُضُوْءِ .

ترجمه: اور قہقہہ (بھی ناقض وضو ہے) رکوع اور سجدوں والی ہر نماز میں۔ اور قیاس یہ ہے کہ قہقہہ ناقض وضو نہ ہو اور یہی امام شافعی کا قول ہے، اس لیے کہ قہقہہ نکلنے والی کوئی نجس چیز نہیں ہے، اسی وجہ سے نماز جنازہ، سجدۂ تلاوت اور نماز سے باہر قہقہہ حدث نہیں ہے۔

ہماری دلیل نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے ''سنو! تم میں سے جو شخص قہقہہ مار کر ہنسے، تو وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرے۔ اور اس جیسے نص سے قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ اور اثر مطلق نماز کے متعلق وارد ہوا ہے، لہٰذا اسی پر منحصر ہوگا۔ اور قہقہہ یہ ہے کہ ہنسنے والا بھی سنے اور اس کا پڑوسی بھی سنے۔ اور ضحک وہ ہے جو ہنسنے والے کو سنائی دے، نہ کہ پڑوسی کو، اور ایک قول کے مطابق ضحک (صرف) نماز کو فاسد کرتا ہے نہ کہ وضو کو۔

اللغاتُ:

﴿قَهْقَهَةُ﴾ شدت کے اعتبار سے ہنسی کا سب سے بالا درجہ، زور دار ہنسی۔ ﴿جِيْرَانِ﴾ اسم جمع، واحد جار؛ پڑوسی، ہمسائے۔

تخریج:

❶ اخرجہ دارقطنی فی السنن فی باب القهقهة فی الصلاة رقم ٥٨ حدیث رقم ٥٩٤، ٦١٢، ٦٢٣.

قہقہہ؛ تعریف، حکم اور اس سے وضو ٹوٹنے کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رکوع اور سجدے والی نماز میں قہقہہ مار کر ہنس دے تو ہمارے یہاں اس کا وضو بھی ٹوٹ جائے گا اور اس کی نماز بھی باطل ہو جائے گی، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قہقہہ سے وضو وغیرہ میں کوئی فرق نہ ہو، اس لیے کہ وہ محض ایک آواز ہے اور کوئی نکلنے والی نجس نہیں ہے اور آواز سے وضو کا ٹوٹنا سمجھ سے بالاتر ہے، اسی لیے حضرات ائمہ ثلاثہ قہقہہ کو ناقض وضو نہیں مانتے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ نہ تو قہقہہ میں کوئی نجاست نکلتی ہے اور نہ ہی نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت وغیرہ میں اس سے وضو ٹوٹتا ہے، اس لیے ہم لوگ تو یہاں بھی اسے ناقض نہیں مانتے۔

ولنا الخ ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے **ألا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلاة جميعا** اور اس حدیث سے وجہ استدلال یوں ہے کہ آپ ﷺ نے صیغۂ امر کے ساتھ قہقہہ مارنے پر وضو اور نماز کے اعادے کا حکم دیا تھا، آپ کا یہ ارشاد اس بات کی صراحت ہے کہ قہقہہ وضو کے لیے ناقض اور نماز کے لیے مبطل ہے اور یہ حدیث حدیث مشہور ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ حدیث مشہور وغیرہ کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے اور قیاس سے کوئی آس نہیں لگائی جاتی۔

رہا مسئلہ نماز جنازہ وغیرہ کا تو وہ اس حکم سے خارج ہیں، اس لیے کہ قہقہہ کے ناقض وضو ہونے کا حکم کامل نماز میں وارد ہوا ہے اور چوں کہ یہ خلاف قیاس ہے اس لیے **ما ورد به الشرع** پر ہی منحصر ہوگا اور **ماورد به الشرع صلاة مطلقه** ہے، لہٰذا نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت وغیرہ میں قہقہہ لگانے سے ہمارے یہاں بھی وضو نہیں ٹوٹے گا۔

و القهقهة الخ صاحب کتاب نے خود ہی قہقہہ اور ضحک کی تعریف کر دی ہے اس لیے اس کا اعادہ کرنا تو بلا سود ہے، البتہ ہنسنے ہی کی ایک قسم تبسم ہے اور وہ یہ ہے کہ جسے نہ تو خود ہنسنے والا سن سکے اور نہ ہی اس کے بغل والے کو سنائی دے۔

قہقہہ کا حکم تو آپ کو معلوم ہو گیا، ضحک کا حکم یہ ہے کہ یہ مبطل صلوٰۃ تو ہے لیکن ناقض وضو نہیں ہے، اور تبسم نہ تو مبطل صلوٰۃ ہے اور نہ ہی ناقض وضو ہے۔

﴿وَالدَّابَّةُ تَخْرُجُ مِنَ الدُّبُرِ نَاقِضَةٌ، فَإِنْ خَرَجَتْ مِنْ رَأْسِ الْجُرْحِ﴾ أَوْ سَقَطَ اللَّحْمُ مِنْهُ ﴿لَا يَنْقُضُ﴾ وَالْمُرَادُ بِالدَّابَّةِ الدُّوْدَةُ، وَهٰذَا لِأَنَّ النَّجَسَ مَا عَلَيْهَا وَذٰلِكَ قَلِيْلٌ وَهُوَ حَدَثٌ فِي السَّبِيْلَيْنِ دُوْنَ غَيْرِهِمَا فَأَشْبَهَ الْجُشَاءَ وَالْفُسَا، بِخِلَافِ الرِّيْحِ الْخَارِجَةِ مِنَ الْقُبُلِ وَالذَّكَرِ، لِأَنَّهَا لَا تَنْبَعِثُ عَنْ مَحَلِّ النَّجَاسَةِ، حَتّٰى لَوْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مُفْضَاةً يُسْتَحَبُّ لَهَا الْوُضُوْءُ لِاحْتِمَالِ خُرُوْجِهَا مِنَ الدُّبُرِ .

ترجمہ: اور پاخانے کے راستے سے نکلنے والا کیڑا بھی ناقض وضو ہے، لیکن اگر زخم کے سرے سے کیڑا نکلا یا زخم سے گوشت گر پڑا تو یہ ناقض نہیں ہے۔ اور دابہ سے کیڑا امراد ہے۔ اور یہ (فرق) اس وجہ سے ہے کہ نجاست وہی ہے جو کیڑے کے اوپر ہے اور وہ مقدار قلیل ہے جو سبیلین میں حدث ہے نہ کہ ان کے علاوہ میں، تو یہ ڈکار اور پھسکی کے مشابہ ہو گیا۔

برخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج یا مرد کے ذکر سے نکلے، اس لیے کہ وہ محل نجاست سے نہیں اٹھتی، حتیٰ کہ اگر عورت مفضاۃ ہو تو اس کے لیے وضو کرنا مستحب ہے، اس لیے کہ اس کی دبر سے ریح نکلنے کا احتمال ہے۔

اللغات:

﴿دَابَّةٌ﴾ ہر وہ جاندار جو زمین پر حرکت کرتا ہو، کیڑا۔ ﴿جُرْحٌ﴾ زخم، جسم کی غیر فطری پھٹن۔ ﴿دُوْدَةٌ﴾ کیڑا، رینگنے والا جانور۔ ﴿جُشَاءٌ﴾ معدے سے آنے والی وہ ہوا جو منہ کے راستے سے نکلے، ڈکار۔ ﴿فُسَا﴾ معدے سے آنے والی وہ ہوا جو مقعد کے راستے سے نکلے۔ ﴿مُفْضَاةٌ﴾ وہ عورت جس کے پیشاب اور پاخانے کے راستوں کا درمیانی پردہ ختم ہو گیا ہو۔

بعض خارج من السبیلین سے وضو کے نہ ٹوٹنے کا بیان:

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ وہ کیڑا جو پاخانے کے راستے سے نکلتا ہے وضو کو توڑ دیتا ہے، لیکن اگر دبر کے علاوہ کسی اور جگہ سے کوئی کیڑا نکلا یا زخم سے گوشت کا ٹکڑا گر گیا تو ان صورتوں میں وضو نہیں ٹوٹے گا۔ صاحب کتاب دبر اور غیر دبر کے کیڑے میں فرق کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ کوئی بھی کیڑا فی نفسہ نجس نہیں ہوتا، اس لیے دبر سے کیڑا نکلنے کی صورت میں بھی وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے، مگر چوں کہ وہ کیڑا جو دبر سے نکلتا ہے اس میں نجاست لگی رہتی ہے اور ہر چند کہ یہ نجاست قلیل ہوتی ہے، لیکن سبیلین سے نکلنے کی وجہ سے یہ ناقض وضو ہوتی ہے، کیوں کہ سبیلین سے نکلنے والی چیز مطلقاً ناقض ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر۔

اس کے بالمقابل زخم سے نکلنے والے کیڑے پر بھی تھوڑی نجاست ہوتی ہے، مگر چوں کہ وہ غیر سبیلین سے نکلتی ہے اور غیر سبیلین سے نکلنے والی تھوڑی نجاست ناقض نہیں ہوتی، اسی لیے ہمارا فیصلہ یہ ہے کہ دبر سے کیڑا نکلنے کی صورت میں وضوٹوٹ جائے گا، مگراس کے علاوہ کہیں اور سے نکلنے کی صورت میں وضونہیں ٹوٹے گا۔ اور دبر سے نکلنے والا کیڑا پھسکی کے مشابہ ہے اور جس طرح پھسکی ناقض وضو ہے اسی طرح یہ بھی ناقض ہے، اور سبیلین کے علاوہ سے نکلنے والا کیڑا ڈکار کے مشابہ ہے یعنی جس طرح ڈکار آتی ہے، مگر غیر سبیلین سے نکلنے کی وجہ سے ناقض وضونہیں ہے، اسی طرح زخم وغیرہ سے نکلنے والا کیڑا اور گرنے والا گوشت بھی ناقض وضونہیں ہے۔

بخلاف الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت کی فرج اور مرد کے ذکر سے ہوا نکلے تو دبر سے نکلنے والی ہوا کی طرح وہ ناقض وضونہیں ہوگی، اس لیے کہ دبر سے نکلنے والی ہوا نجس ہونے یا محل نجاست سے اٹھنے کی وجہ سے ناقض رہتی ہے، اس کے برخلاف فرج یا ذکر سے نکلنے والی ہوا محلِ نجاست سے نہیں اٹھتی، اسی لیے وہ ناقض بھی نہیں ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی عورت **مفضاۃ** ہو (مفضاۃ وہ عورت جس کے قبل اور دبر دونوں مل گئے ہوں) اور اس نے ہوا خارج کی تو اس کے لیے وضو کرنا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ جب اس کا آگا پیچھا ایک ہو چکا ہے تو اب قطعی طور پر اس کے بے وضو ہونے کا فیصلہ نہیں کریں گے، لیکن پھر بھی یہ احتمال ہے کہ ہوسکتا ہے وہ ریح اس کے دبر سے نکلی ہو، اس لیے احتیاطاً اس کے لیے وضو کرنا مستحب ہے۔

﴿فَإِنْ قُشِرَتْ نَفْطَةٌ فَسَالَ مِنْهَا مَاءٌ أَوْ صَدِيْدٌ أَوْ غَيْرُهُ، إِنْ سَالَ عَنْ رَأْسِ الْجُرْحِ نَقَضَ، وَإِنْ لَمْ يَسِلْ لَا يَنْقُضُ﴾ وَقَالَ زُفَرُ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يَنْقُضُ فِي الْوَجْهَيْنِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ لَا يَنْقُضُ فِي الْوَجْهَيْنِ، وَهِيَ مَسْأَلَةُ الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْنِ، وَهٰذِهِ الْجُمْلَةُ نَجِسَةٌ، لِأَنَّ الدَّمَ يَنْضِجُ فَيَصِيْرُ قَيْحًا ثُمَّ يَزْدَادُ نَضْجًا فَيَصِيْرُ صَدِيْدًا ثُمَّ يَصِيْرُ مَاءً، هٰذَا إِذَ قَشَرَهَا فَخَرَجَ بِنَفْسِهٖ وَأَمَّا إِذَا عَصَرَهَا فَخَرَجَ بِعَصْرَةٍ فَلَا يَنْقُضُ، لِأَنَّهُ مُخْرَجٌ وَلَيْسَ بِخَارِجٍ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: پھر اگر چھلکا نکالا گیا اور اس سے پانی یا پیپ وغیرہ بہی اب اگر ان میں سے کوئی چیز زخم کے سرے سے بہی ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر زخم کے سرے سے نہیں بہی ہے تو وضونہیں ٹوٹے گا۔ حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں وضوٹوٹ جائے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں وضونہیں ٹوٹے گا اور یہ **خارج من غیر السبیلین** کا مسئلہ ہے اور یہ تمام چیزیں (پانی، پیپ وغیرہ) ناپاک ہیں، اس لیے کہ خون پکتا ہے پھر کچا لہو بن جاتا ہے پھر مزید پکتا ہے تو پیپ بن جاتا ہے اور اخیر میں پانی ہوجاتا ہے۔ اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب کوئی شخص چھلکا نکالے اور خود بخود پانی وغیرہ نکلے، لیکن اگر کوئی شخص زخم کو نچوڑے اور اس کے نچوڑنے کی وجہ سے نکلے تو وضونہیں ٹوٹے گا، اس لیے کہ یہ نکالا گیا ہے از خود نہیں نکلا ہے۔ واللہ اعلم

اللغات:

﴿قُشِرَتْ﴾ قَشَرَ يَقْشِرُ، باب نصر، ضرب؛ چھیلنا، چھلکا اتارنا۔ ﴿نَفْطَةٌ﴾ چیچک کا آبلہ، مجازاً ہر دانہ اور پھنسی وغیرہ۔

﴿صَدِیْدٌ﴾ کچ لہو، خون ملی ہوئی پیپ۔ ﴿یَنْضِجُ﴾ باب ضرب: شے کا کسی قدرتی سبب سے (آگ وغیرہ پر پکائے بغیر) پک جانا۔

چھالے اور پھوڑے سے نکلنے والے خون اور پیپ کی مختلف صورتیں اور ان کے حکم کا بیان:

صاحب ہدایہ نے خود ہی یہ بتلا دیا ہے کہ عبارت میں بیان کردہ مسئلہ خارج من غیر السبیلین والی شکلوں اور صورتوں سے ہم آہنگ ہے، اور اس کو اس لیے یہاں بیان کیا جا رہا ہے تا کہ خود سے نکلنے والے اور دبا کر اور نچوڑ کر نکالے ہوئے خون اور پیپ وغیرہ کا فرق معلوم ہو جائے۔ بہرحال مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے زخم اور چھالے وغیرہ سے اوپر کا چھلکا الگ کیا اور اس میں سے پتلا پانی یا پیپ وغیرہ بہی تو ہمارے یہاں چوں کہ خارج من غیر السبیلین میں سیلان شرط ہے، اس لیے سب سے پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ نکلنے والی چیز میں سیلان ہے یا نہیں؟ اگر خارج شدہ چیز میں سیلان ہے اور وہ از خود بہہ جاتی ہے تب تو ناقض وضو ہوگی ورنہ نہیں۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں چوں کہ سیلان شرط نہیں ہے اور خارج من غیر السبیلین ان کے یہاں مطلقاً ناقض وضو ہے، اس لیے دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ نکلنے والی چیز بہے یا نہ بہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں خارج من غیر السبیلین میں مطلقاً ناقض نہیں ہے، اس لیے وہ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں وضو نہیں ٹوٹے گا، خواہ پیپ وغیرہ نکل کر بہے یا نہ بہے۔

وهذه الجملة صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ زخم سے نکلنے والی (پانی، خون اور پیپ) تمام چیزیں ناپاک ہوتی ہیں، کیوں کہ جب خراب خون اندر ہی اندر پکتا ہے تو وہ کچا بدبودار لہو بن جاتا ہے، پھر جب مزید پکتا ہے تو پیپ اور اس کے بعد اخیر میں باریک پانی کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اسی وجہ سے ان کی ناپاکی میں کوئی شک اور شبہ نہیں ہوتا اور ناپاک چیز میں اگر سیلان پایا جائے تو ہمارے یہاں ناقض وضو ہوتی ہے، اسی لیے ان تمام صورتوں میں ہمارے یہاں سیلان شرط ہے۔

هذا إذا قشرها الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ گذشتہ بالا صورت میں نقض وضو کا حکم اسی صورت میں درست ہے جب یہ چیز میں چھلکا ہٹانے کے بعد از خود نکلیں، لیکن اگر یہ از خود نہ نکلیں اور نچوڑنے کے بعد دبانے اور نچوڑنے کی وجہ سے نکلیں تو اس صورت میں ناقض وضو نہیں ہوں گی، کیوں کہ اس صورت میں یہ خارج نہیں، بلکہ مخرج ہوں گی اور ہمارا کلام خارج سے متعلق ہے نہ کہ مخرج سے ..... اور اسی فرق کو بتلانے کے لیے صاحب ہدایہ نے اسے یہاں بیان کیا ہے۔

فَصْلٌ فِي الْغُسْلِ

یہ فصل غسل کے احکام کے بیان میں ہے

صاحب ہدایہ نے غسل کے بیان کو وضو کے بیان سے مؤخر کیا ہے اور اس تاخیر کی چار وجوہات ہیں (۱) غسل کی بہ نسبت وضو کی حاجت زیادہ ہے (۲) وضو کا محل بدن کا جزء ہے اور غسل کا محل بدن کا کل ہے اور جزء کل پر مقدم ہوتا ہے (۳) قرآن کریم میں بھی پہلے وضو پھر غسل کے احکام کا بیان ہے، اس لیے کتاب اللہ کی اقتداء میں ایسا کیا گیا (۴) وضو میں حدث اصغر سے طہارت حاصل کی جاتی ہے اور غسل میں حدث اکبر سے، اور اکبر کے بالمقابل اصغر کو اولیت اور تقدمیت حاصل ہے۔

﴿غُسل﴾ کے معنی ہیں فعل یعنی غسل کرنا، پورا بدن دھونا۔ ﴿غَسل﴾ کے معنی ہیں مطلق دھونا۔ ﴿غِسل﴾ کے معنی ہیں وہ چیز جس سے دھویا جائے، مثلاً صابون اور خطمی وغیرہ۔

﴿وَفَرْضُ الْغُسْلِ الْمَضْمَضَةُ وَالْإِسْتِنْشَاقُ وَغَسْلُ سَائِرِ الْبَدَنِ﴾ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ هُمَا سُنَّتَانِ فِيهِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ❶ عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ أَيْ مِنَ السُّنَّةِ وَذَكَرَ مِنْهَا الْمَضْمَضَةُ وَالْإِسْتِنْشَاقُ، وَلِهٰذَا كَانَا سُنَّتَيْنِ فِي الْوُضُوْءِ، وَلَنَا قَوْلُهُ تَعَالٰى وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا، أَمَرَ بِالْإِطِّهَارِ، وَهُوَ تَطْهِيْرُ جَمِيْعِ الْبَدَنِ إِلَّا أَنَّ مَا تَعَذَّرَ إِيْصَالُ الْمَاءِ إِلَيْهِ خَارِجٌ، بِخِلَافِ الْوُضُوْءِ، لِأَنَّ الْوَاجِبَ فِيْهِ غَسْلُ الْوَجْهِ، وَالْمُوَاجَهَةُ فِيْهِمَا مُنْعَدِمَةٌ، وَالْمُرَادُ بِمَا رَوٰى حَالَةَ الْحَدَثِ بِدَلِيْلِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّهُمَا ❷ فَرْضَانِ فِي الْجَنَابَةِ، سُنَّتَانِ فِي الْوُضُوْءِ.

ترجمہ: اور غسل کا فرض کلی کرنا ہے، ناک میں پانی ڈالنا ہے اور تمام بدن کو دھونا ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مضمضہ اور استنشاق غسل میں سنت ہیں، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے دس چیزیں فطرت یعنی سنت میں سے ہیں اور ان میں سے آپ نے مضمضہ اور استنشاق کو بھی بیان فرمایا، یہی وجہ ہے کہ یہ دونوں وضو میں سنت ہیں۔

ہماری دلیل باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے وإن کنتم الخ (اگر تم ناپاک ہو تو خوب قاعدے سے پاکی حاصل کرو) اللہ تعالیٰ نے (اس آیت میں اطہار پاکی حاصل کرنے) کا حکم دیا ہے اور اطہار تمام بدن کو پاک کرنے کا نام ہے، البتہ جہاں پانی پہنچانا

دشوار ہے وہ اس حکم سے خارج ہے، برخلاف وضو کے، اس لیے کہ وضو میں وجہہ کا دھونا فرض ہے جب کہ مضمضہ اور استنشاق میں مواجہت معدوم ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ حدیث کی مراد حدث کی حالت ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان اس پر دلیل ہے کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں غسل جنابت میں فرض ہیں اور وضو میں سنت ہیں۔

اللغاتُ:

﴿اِسْتِنْشَاقٌ﴾ اسم مصدر؛ سانس کے ساتھ ناک میں پانی اوپر کھینچنا۔ ﴿اِطِّهَارٌ﴾ اسم مصدر، باب افتعال؛ دھونے میں مبالغہ کرنا، شے کو مکمل دھونا، پاک کرنا۔ ﴿اِیْصَالٌ﴾ اسم مصدر، باب افعال؛ پہنچانا، ملا دینا۔ ﴿مُنْعَدِمَۃٌ﴾ اسم فاعل، باب انفعال؛ ختم ہونا، نہ پایا جانا، وجود کی ضد۔

تخریج:

❶ اخرجہ اصحاب الصحاح إلا البخاری. مسلم فی الطهارات حدیث رقم ٥٦. ابوداؤد فی کتاب الطهارة باب رقم ٢٩. ترمذی فی الادب باب رقم ١٤. نسائی فی الزینة باب رقم ١. و ابن ماجه فی الطهارة باب رقم ٨ و ایضًا الامام احمد فی المسند.

❷ اخرجه دارقطنی باب فی المضمضة والاستنشاق باب رقم ٤٢ حدیث رقم ٤٠٣ لا بلفظه ولكن بمعناه.

وضو اور غسل میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کا حکم:

صاحب کتاب وضو اور اس کے متعلقات سے فارغ ہو کر اب غسل اور اس کی تفصیلات کو بیان کر رہے ہیں، آپ اسے یوں سمجھیے کہ ہمارے یہاں کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا اور پورے بدن کا دھونا غسل میں فرض ہے، اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مضمضہ اور استنشاق غسل میں فرض نہیں بل کہ سنت ہیں، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے بھی یہی ایک روایت ہے۔

ان حضرات کی پہلی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے **عشر من الفطرة** والی حدیث میں جن دس چیزوں کو مسنون قرار دیا ہے ان میں مضمضہ اور استنشاق بھی داخل ہیں۔ معلوم یہ ہوا کہ یہ چیزیں فرائض میں سے نہیں، بل کہ مسنونات کے قبیل سے ہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو میں سنت ہیں اور وضو کی طرح غسل بھی طہارت ہی ہے، اس لیے غسل میں بھی یہ چیزیں مسنون ہوں گی۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے **وإن کنتم جنبا فاطهروا** کے ذریعے غسل کرنے کا حکم دیا ہے اور جو صیغہ استعمال کیا ہے وہ مبالغے کا ہے جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ خوب اہتمام کے ساتھ غسل کیا جائے۔ اور اہتمام اسی صورت میں ہوگا جب اندر باہر کی خوب اچھی طرح دھلائی کی جائے اور یہ دھلائی اسی وقت ممکن ہوگی جب منہ کے اندر کے حصے یعنی کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنے کو فرض قرار دیا جائے، اسی لیے ہمارے یہاں مضمضہ اور استنشاق غسل میں فرض ہیں۔

إلا أن ما تعذر الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ **فاطهروا** کے پیش نظر تو بدن کے ہر ہر جز کو بہت اچھی طرح دھونا اور وہاں پانی پہنچانا چاہیے، جیسے کان کا اندرونی حصہ، آنکھ کا اندرونی حصہ وغیرہ وغیرہ، مگر چوں کہ ان اعضاء میں پانی پہنچانا دشوار ہے، اس

لیے یہ چیزیں سرسری طور پر تو دھولی جائیں گی، مگر انھیں فرض یا واجب نہیں قرار دیا جائے گا، ورنہ لینے کے دینے پڑ جائیں گے۔

بخلاف الوضوء سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بھائی غسل کو وضو پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ وضو میں وجہ کا دھونا فرض قرار دیا گیا ہے اور وجہ مواجہت سے مشتق ہے جو چہرے میں تو موجود ہے، مگر مضمضہ اور استنشاق میں مواجہت معدوم ہے، اب جب ان میں مواجہت ہے ہی نہیں تو اس کو مواجہت والی صورت پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ وضو حدثِ اصغر ہے اور غسل حدثِ اکبر ہے، اور غسل میں وضو کے فرائض اربعہ شامل ہیں، اب اگر ہم مضمضہ اور استنشاق دونوں کو وضو کی طرح غسل میں بھی فرض مانیں تو **ما الفرق بینهما**۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غسل سے نہیں، بل کہ وضو سے متعلق ہے اور وضو ہی اس کا محمل ہے، اس لیے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں صاف طور پر یہ مضمون وارد ہوا ہے **إنهما (أي المضمضة والاستنشاق) فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء**۔

﴿ وَسُنَّتُهُ أَنْ يَبْدَأَ الْمُغْتَسِلُ فَيَغْسِلُ يَدَيْهِ وَفَرْجَهِ وَيُزِيْلُ النَّجَاسَةَ إِنْ كَانَتْ عَلَى بَدَنِهِ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ وُضُوْءَهُ لِلصَّلَاةِ إِلَّا رِجْلَيْهِ ثُمَّ يُفِيْضُ الْمَاءَ عَلَى رَأْسِهِ وَسَائِرِ جَسَدِهِ ثَلَاثًا، ثُمَّ يَتَنَحّٰى عَنْ ذٰلِكَ الْمَكَانِ فَيَغْسِلُ رِجْلَيْهِ ﴾ هٰكَذَا حَكَتْ مَيْمُوْنَةُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا اِغْتِسَالَ[1] رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنَّمَا يُؤَخِّرُ غَسْلَ رِجْلَيْهِ لِأَنَّهُمَا فِي مُسْتَنْقَعِ الْمَاءِ الْمُسْتَعْمَلِ فَلَا يُفِيْدُ الْغَسْلُ، حَتّٰى لَوْ كَانَ عَلَى لَوْحٍ لَايُؤَخِّرُ، وَإِنَّمَا يَبْدَأُ بِإِزَالَةِ النَّجَاسَةِ الْحَقِيْقِيَّةِ كَيْ لَا تَزْدَادُ بِإِصَابَةِ الْمَاءِ.

ترجمه: اور غسل کا طریقہ یہ ہے کہ غسل کرنے والا جب غسل کرنا شروع کرے، تو سب سے پہلے اپنے ہاتھوں کو اور اپنی شرم گاہ کو دھوئے اور اگر اس کے بدن پر نجاست ہو تو اسے بھی زائل کرے، پھر نماز کے وضو کی طرح وضو کرے مگر اپنے پیروں کو نہ دھوئے، پھر اپنے سر اور تمام بدن پر تین مرتبہ پانی بہائے، پھر اس جگہ سے ہٹ کر اپنے پیروں کو دھوئے۔ حضرت میمونہ نے اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل بیان کیا ہے

اور مغتسل اپنے پیروں کے غسل کو اس لیے مؤخر کرے گا کیوں کہ وہ ماء مستعمل گرنے کی جگہ میں ہیں، لہٰذا (عدم تاخیر کی صورت میں) غسل کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اگر مغتسل کسی تختی پر کھڑا ہو کر غسل کرے تو پیروں کے دھلنے کو مؤخر نہ کرے۔ اور نجاست حقیقیہ زائل کرنے کے ساتھ اس لیے ابتداء کرے، تاکہ پانی لگنے کی وجہ سے نجاست پھیلنے نہ پائے۔

اللغات:

﴿يُفِيْضُ﴾ أفاض يفيض إفاضة، باب افعال؛ بہانا۔ ﴿يَتَنَحّٰى﴾ تنحّى يتنحّى تنحّيا، باب تفعّل؛ ہٹنا۔ ﴿مُسْتَنْقَعُ﴾ وہ تالاب جس میں پانی اکثر جمع رہتا ہو، سمندر، پانی کے گرنے کی جگہ۔

تخریج:

❶ اخرجہ اصحاب الصحاح بخاری باب فی الغسل حدیث رقم ۲۵۸.
مسلم فی الحیض حدیث رقم ۳۸۳۷.
ابوداؤد فی الطهارة باب رقم ۹۷ حدیث رقم ۲۴۵.

غسل کا مسنون طریقہ:

صاحب ہدایہ نے اس عبارت میں غسل کے مسنون طریقے کو بیان کیا ہے اور یہ طریقہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ غسل کرنے والا سب سے پہلے اپنے دونوں ہاتھوں کو گٹوں سمیت دھوئے، اس کے بعد اپنی شرم گاہ کو دھوئے اور دیکھے کہ اگر بدن پر ادھر ادھر نجاست لگی ہے تو اسے بھی صاف کرے، اس کے بعد جیسے نماز کے لیے وضو کیا جاتا ہے اسی طرح وضو کرے، البتہ پیروں کو نہ دھوئے، پھر اپنے پورے جسم پر تین مرتبہ پانی ڈالے اور خوب مَل مَل کر اسے دھوئے، اس کے بعد جس جگہ غسل کر رہا تھا وہاں سے ہٹ جائے اور اپنے قدموں کو دھوئے، یہ غسل کا مسنون طریقہ ہے، اور حضرت میمونہ سے منقول ہے۔

وإنما یؤخر الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ طریقۂ غسل میں جو پاؤں کے دھونے کو مؤخر بتلایا گیا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب انسان ایسی جگہ غسل کرے جہاں غُسالہ (غسل کا پانی) جمع ہوتا ہو اور پیروں کے ماءِ مستعمل میں ملوث ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن اگر کوئی شخص کسی تخت پر بیٹھ کر غسل کرے یا پکے فرش پر غسل کرے یا کسی ایسی جگہ غسل کرے جہاں غسل کا پانی جمع نہ ہوتا ہو تو اس کے لیے قدموں کے دھلنے کو مؤخر کرنا درست نہیں ہے، بل کہ جس طرح ابتداء میں دیگر اعضائے وضو کو دھوئے اسی طرح قدموں کو بھی دھولے۔

وإنما یبدأ الخ فرماتے ہیں کہ آغازِ غسل میں بدن سے نجاست حقیقیہ کو زائل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر بدن پر نجاست لگی ہوگی اور اسے صاف نہیں کیا جائے گا تو پانی لگنے سے نجاست پھیل جائے گی اور پورا بدن نجاست سے متاثر ہوجائے گا، اس لیے بہتر یہی ہے کہ پہلے ہی دُھل کر اسے صاف کرلیا جائے۔

﴿وَلَيْسَ عَلَى الْمَرْأَةِ أَنْ تَنْقُضَ ضَفَائِرَهَا فِي الْغُسْلِ إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ أُصُوْلَ الشَّعْرِ﴾ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ❶ لِأُمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها يَكْفِيْكِ إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ أُصُوْلَ شَعْرِكِ، وَلَيْسَ عَلَيْهَا بَلُّ ذَوَائِبِهَا هُوَ الصَّحِيْحُ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْحَرَجِ، بِخِلَافِ اللِّحْيَةِ، لِأَنَّهُ لَا حَرَجَ فِيْ إِيْصَالِ الْمَاءِ إِلٰى أَثْنَائِهَا.

ترجمہ: اور عورت پر غسل میں اپنے گوندھے ہوئے بالوں کو کھولنا ضروری نہیں ہے، بشرطیکہ پانی بالوں کی جڑوں تک پہنچ جاتا ہو، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا کہ اگر پانی تمہارے بالوں کی جڑوں تک پہنچ جائے تو تمہارے لیے کافی ہے۔ اور عورت پر اپنے گیسوؤں کو بھگونا لازم نہیں ہے یہی صحیح ہے، کیوں کہ اس میں حرج ہے، برخلاف ڈاڑھی کے، کیوں کہ ڈاڑھی کے بیچ میں پانی پہنچانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اللّغَاتُ:

﴿تَنْقُضَ﴾ نَقَضَ ينقض، باب نصر؛ توڑنا، بٹی ہوئی رسی کے بل کھولنا۔ ﴿ضَفَائِرَ﴾ واحد ضفیرہ، ضفار؛ چوٹی، ایک گوندھی ہوئی بالوں کی لٹ، چٹیا۔ ﴿أُصُوْلَ﴾ واحد أصل؛ بنیاد اور جڑ۔ ﴿بَلٌّ﴾ البَلُّ مصدر، باب نصر، تر کرنا، بھگونا۔ ﴿ذَوَائِبِ﴾ واحد ذؤابة؛ بالوں کی لٹ، زلف، جڑ سے دور کے بال، گیسو۔ ﴿أَثْنَاءِ﴾ درمیان، بیچ۔

تخريج:

❶ اخرجه مسلم بهذا اللفظ حديث رقم ٣٣٠ باب في الحيض.

ابوداؤد كتاب الطهارة باب رقم ٩٩ حديث رقم ٢٥١.

ترمذي في الطهارة باب رقم ٧٧ حديث رقم ١٠٣.

مرد اور عورت کا طریقۂ غسل:

مرد اور عورت کے طریقۂ غسل میں کوئی خاص فرق نہیں ہے، لیکن چوں کہ مردوں کے بالمقابل عورتوں کے بال لمبے اور دراز ہوتے ہیں اس لیے صاحب کتاب بالوں کا حکم الگ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کھولے بغیر عورت کے بالوں کی جڑ تک پانی پہنچ جاتا ہو تو اس صورت میں عورت کے لیے گوندھے ہوئے بالوں کو کھولنا اور پورے بالوں کو نیچے سے اوپر تک تر کرنا ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا تھا تو آپ نے جواب میں وہ جملہ ارشاد فرمایا جو کتاب میں مذکور ہے، یعنی اگر بالوں کی جڑ تک پانی پہنچ جاتا ہے تو پھر بالوں کو کھولنا اور کھول کر پانی پہنچانا ضروری نہیں ہے، فتح القدیر اور عنایہ وغیرہ میں مسلم شریف کے حوالے سے پوری حدیث ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے **عن أم سلمة رضي الله عنها قلت يارسول الله إني امرأة أشد ضفر رأسي أفأ نقضه في غُسل الجنابة؟ فقال لا إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين۔** (١/ ٦٣)

وليس عليها الخ فرماتے ہیں کہ جس طرح عورت کے لیے گوندھے ہوئے بالوں کا کھولنا ضروری نہیں ہے، اسی طرح اس کے لیے اپنے گیسو بٹے ہوئے بالوں کو تر کرنا بھی ضروری نہیں ہے اور یہی صحیح ہے، کیوں کہ گیسوؤں کو تر کرنے میں حرج ہے اور شریعت نے حرج کو دور کر رکھا ہے۔

صاحب ہدایہ نے **هو الصحيح** کہہ کر اس قول سے احتراز کیا ہے جس میں گیسوؤں کو تین مرتبہ تر کرنے اور ہر مرتبہ نچوڑنے کا حکم لگایا گیا ہے۔ اس کے برخلاف ڈاڑھی کے اندرونی بالوں میں پانی پہنچانا واجب نہیں ہے، اس لیے کہ نہ تو اس میں کوئی حرج اور مشقت ہے اور نہ ہی ڈاڑھی میں ربڑ وغیرہ لگا کر اسے سمیٹا جاتا ہے۔

﴿ قَالَ وَالْمَعَانِي الْمُوْجِبَةُ لِلْغُسْلِ إِنْزَالُ الْمَنِيِّ عَلَى وَجْهِ الدَّفْقِ وَالشَّهْوَةِ مِنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ حَالَةَ النَّوْمِ وَالْيَقْظَةِ ﴾ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ خُرُوْجُ الْمَنِيِّ كَيْفَ مَا كَانَ يُوْجِبُ الْغُسْلَ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَاءُ❶

مِنَ الْمَاءِ، أَيِ الْغُسْلُ مِنَ الْمَنِيِّ، وَلَنَا أَنَّ الْأَمْرَ بِالتَّطْهِيرِ يَتَنَاوَلُ الْجُنُبَ، وَالْجَنَابَةُ فِي اللُّغَةِ خُرُوْجُ الْمَنِيِّ عَلَى وَجْهِ الشَّهْوَةِ، يُقَالُ أُجْنِبَ الرَّجُلُ إِذَا قَضَى شَهْوَتَهُ مِنَ الْمَرْأَةِ، وَالْحَدِيْثُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْخُرُوْجِ عَنْ شَهْوَةٍ، ثُمَّ الْمُعْتَبَرُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ اِنْفِصَالُهُ عَنْ مَكَانِهِ عَلَى وَجْهِ الشَّهْوَةِ وَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ ظُهُوْرُهُ أَيْضًا اِعْتِبَارًا لِلْخُرُوْجِ بِالْمُزَايَلَةِ، إِذِ الْغُسْلُ يَتَعَلَّقُ بِهِمَا، وَلَهُمَا أَنَّهُ مَتَى وَجَبَ مِنْ وَجْهٍ فَالْاِحْتِيَاطُ فِي الْإِيْجَابِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ غسل کو واجب کرنے والی چیزوں میں سے منی کا نکلنا ہے کودنے اور شہوت کے طور پر، عورت کی جانب سے ہو یا مرد کی طرف سے، نیند اور بیداری دونوں حالتوں میں، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے یہاں جس طرح بھی منی نکلے وہ موجب غسل ہوگی، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے الماء من الماء یعنی منی نکلنے سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ تطہیر کا حکم جنبی کو شامل ہے اور لغت میں شہوت کے طور پر منی نکلنے کو جنابت کہتے ہیں، چناں چہ أجنب الرجل اسی وقت بولا جاتا ہے جب مرد عورت سے اپنی شہوت پوری کرلے۔

اور (امام شافعی رحمہ اللہ کی پیش کردہ حدیث) شہوت کے ساتھ نکلنے پر محمول ہے، پھر حضرات طرفینؒ کے یہاں شہوت کے ساتھ منی کا اپنے مکان سے جدا ہونا معتبر ہے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے یہاں خروج کو جدا ہونے پر قیاس کرتے ہوئے منی کا (بالشهوة) ظہور بھی معتبر ہے، کیوں کہ غسل کا تعلق دونوں سے ہے، اور حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب من وجہ غسل واجب ہو چکا ہے تو اسے واجب کرنے ہی میں احتیاط ہے۔

اللغات:

﴿الدَّفْق﴾ پانی وغیرہ کا زور سے بہنا یا ابلنا، جوش کے ساتھ نکلنا۔ ﴿اليَقْظَة﴾ بیداری کی حالت۔ ﴿المُزَايَلَة﴾ مصدر باب مفاعلہ؛ دو چیزوں کا ایک دوسرے سے جدا ہو جانا۔

تخریج:

❶ اخرجه مسلم في الحيض حديث رقم ۸۱.
ابوداؤد في كتاب الطهارة باب رقم ۸۳.

موجباتِ غسل کا بیان:

وضو کے موجبات اور نواقض کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد صاحب کتاب اب یہاں سے موجباتِ غسل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وجوبِ غسل کا سب سے پہلا سبب شہوت کے ساتھ کودنے کے طور پر منی کا نکلنا ہے، خواہ مرد کی شرم گاہ سے نکلے یا عورت کی، جس کی شرم گاہ سے بھی اس طرح منی کا خروج ہوگا اس پر ہمارے یہاں غسل واجب ہوگا چاہے وہ نیند میں ہو یا جاگ رہا ہو۔

اس کے برخلاف حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ منی کا نکلنا ہی وجوبِ غسل کا سبب ہے خواہ کسی بھی طرح نکلے، چاہے گرنے سے نکلے یا کوئی بھاری چیز اُٹھانے سے نکلے یا اور کسی طرح نکلے، بہرحال خروج منی وجوبِ غسل کا سبب ہے، اس میں شہوت اور دفق ہو یا نہ ہو۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے، امام مسلم اور امام ابوداؤد نے اپنی کتابوں میں اسے ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے **إنما الماء من الماء**، اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا وجہ استدلال اس طرح ہے کہ حدیث پاک میں مطلقاً خروج منی پر وجوب غسل کا حکم لگایا ہے اور شہوت یا دفق وغیرہ کی شرط اور قید سے احتراز کیا گیا ہے، لہٰذا ہم بھی حدیث کو مطلق مانیں گے اور **المطلق یجري علی إطلاقه** والے فارمولے کی رو سے مطلق خروج منی کو موجب غسل قرار دیں گے۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے **وإن کنتم جنبا فاطّهروا** کے ذریعہ تطہیر کا جو فرمان جاری کیا ہے وہ جنبی کو شامل ہے اور جنبی جنابت سے مشتق ہے اور جنابت کے لغوی معنیٰ ہیں **خروج المني علی وجه الشهوة**، یہی وجہ ہے کہ اہل عرب **أُجْنِبَ الرَّجُلُ** کہہ کر اسی شخص پر جنبی ہونے کا اطلاق کرتے ہیں جو کسی عورت سے اپنی شہوت پوری کرتا ہے، اور عربی الفاظ کے معانی وغیرہ کے متعلق اہل عرب کی رائے اہمیت کی حامل ہوتی ہے، لہٰذا جنبی کا جو مفہوم ومصداق ان کے یہاں متعین ہوگا وہی معتبر ہوگا، اور چوں کہ اہل عرب کے مفہوم میں شہوت کی قید ملحوظ ہے، اس لیے آیت کے مصداق میں بھی ہمیں یہ قید لگانی پڑے گی اور اُسی صورت میں غسل کو واجب قرار دیا جائے گا جب منی شہوت کے ساتھ خارج ہوگی۔

والحدیث محمول الخ صاحب ہدایہ امام شافعی کی پیش کردہ حدیث کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ حدیث **خروج بالشهوة** پر محمول ہے، لیکن اس میں تفصیل یہ ہے کہ **الماء** کا الف لام عہد ذہنی کے لیے ہے اور اس سے مراد **خروج المني عن شهوة** ہے، کیوں کہ یہی اہل عرب کے یہاں معہود تھا۔ نیز اس حدیث سے **خروج بالشهوة** مراد ہونے پر حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث بھی مؤید ہے جس کا مضمون یہ ہے **أنها سألت النبي صلی اللہ علیہ وسلم عن المرأة تریٰ في منامها مثل ما یری الرجل فقال علیه الصلاة والسلام أتجد لذلك لذة؟ قال نعم، قال علیه الصلوٰة والسلام فلتغتسل** اور یہ بات طے ہے کہ لذت **خروج بالشهوة** کی صورت ہی میں متحقق ہوتی ہے۔

خروج منی میں شہوت کی شرط اور امام ابو یوسف کا مذہب:

ثم المعتبر الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ علمائے احناف کے یہاں اپنی مستقر اور صلب سے منی کے جدا ہوتے وقت شہوت شرط ہے، لیکن خروج کے وقت شہوت کے شرط ہونے یا نہ ہونے میں ان کا آپس میں اختلاف ہے، چناں چہ حضرات طرفین کے یہاں خروج اور ظہور کے وقت شہوت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس صورت میں بھی شہوت شرط ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ غسل کا تعلق انفصال اور خروج دونوں سے ہے، کیوں کہ اگر صرف منی کا انفصال ہو اور خروج نہ ہو تو غسل نہیں واجب ہوگا، اور انفصال کے وقت بالاتفاق شہوت شرط ہے، لہٰذا جب انفصال کے وقت شہوت شرط ہے تو خروج کے وقت بھی شرط ہوگی۔

حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ انفصال کے وقت شہوت پائی جانے کی وجہ سے غسل واجب ہونا چاہیے اور خروج کے وقت اگر شہوت نہ پائی جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ غسل واجب نہ ہو اور احتیاط غسل کو واجب کرنے میں ہے، اس لیے اگر انفصال کے وقت شہوت موجود ہے تو خروج منی سے بہر حال غسل واجب ہوگا، خواہ خروج کے وقت شہوت پائی جائے یا نہ پائی جائے۔

﴿وَالْتِقَاءُ خَتَانَيْنِ مِنْ غَيْرِ إِنْزَالٍ﴾ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا الْتَقَى❶ الْخَتَانَانِ وَغَابَتِ الْحَشْفَةُ وَجَبَ الْغُسْلُ أَنْزَلَ أَوْ لَمْ يُنْزِلْ، وَلِأَنَّهٗ سَبَبٌ لِلْإِنْزَالِ وَنَفْسُهٗ يَتَغَيَّبُ عَنْ بَصَرِهٖ، وَقَدْ يَخْفٰى عَلَيْهِ لِقِلَّتِهٖ فَيُقَامُ مَقَامَهٗ، وَكَذَا الْإِيْلَاجُ فِي الدُّبُرِ لِكَمَالِ السَّبَبِيَّةِ، وَيَجِبُ عَلَى الْمَفْعُوْلِ بِهٖ اِحْتِيَاطًا، بِخِلَافِ الْبَهِيْمَةِ مَا دُوْنَ الْفَرْجِ، لِأَنَّ السَّبَبِيَّةَ نَاقِصَةٌ.

ترجمه: اور مرد و زن کے ختان کا باہم ملنا (بھی موجب غسل ہے) بغیر انزال کے (بھی) اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: جب دونوں ختان مل جائیں اور حشفہ غائب ہو جائے تو غسل واجب ہے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ اور اس لیے بھی کہ التقاء ختانین انزال کا سبب ہے اور انزال انسان کی نظر سے پوشیدہ رہتا ہے، بل کہ کبھی تو قلت منی کی وجہ سے انزال ہی مخفی ہو جاتا ہے، لہٰذا التقاء ختانین کو انزال کے قائم مقام مانا جائے گا۔ اور اسی طرح دبر میں ادخال کا مسئلہ بھی ہے، اس لیے کہ سبب کامل ہے۔ اور احتیاطاً مفعول بہ پر بھی غسل واجب ہے، برخلاف چوپایہ اور فرج کے علاوہ کے، اس لیے کہ ان میں سبب ناقص رہتا ہے۔

اللغات:

﴿خَتَانَ﴾ ختنہ کرنے کی جگہ۔ مجازاً آلات تناسل (مرد اور عورت دونوں کے لیے بولا جاتا ہے)۔ ﴿حَشْفَةُ﴾ مرد کے پیشاب کی جگہ کا اگلا حصہ جو ختنہ کے بعد کھل کر سامنے آ جاتا ہے۔ ﴿إِيْلَاجُ﴾ مصدر، باب افعال؛ داخل کرنا، ڈالنا۔ ﴿دُبُرِ﴾ پاخانے کی جگہ، مقعد کا سراخ۔ ﴿بَهِيْمَةِ﴾ چوپایہ، درندوں کے علاوہ دیگر جانور۔ ﴿فَرْجِ﴾ شرمگاہ۔

تخریج:

❶ اخرجه البخاری باب الغسل باب رقم ۲۸.

اخرجه دارقطنی حدیث ۳۸٦ باب فی وجوب الغسل بالتقاء الختانین و ان لمرنیزل باب رقم ٤١ حدیث رقم ۳۸٦.

التقاء ختانین کا حکم:

صورتِ مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیے کہ ختان اس جگہ کو کہتے ہیں جسے ختنہ کرتے وقت کاٹا جاتا ہے، چوں کہ اہل عرب مردوں کی طرح عورتوں کا بھی ختنہ کرتے اور کراتے تھے، اس لیے ایک ہی لفظ مرد اور عورت دونوں کے موضع ختنہ کو شامل ہے۔ اور حشفہ اس سپاری کو کہتے ہیں جو ختنہ کے بعد کٹ کر نمایاں ہو جاتی ہے۔ عبارت میں بیان کردہ مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر مرد و زن کے ختان ایک دوسرے سے مل جائیں اور مرد کی سپاری عورت کی شرم گاہ میں چھپ جائے تو اس صورت میں

میاں بیوی دونوں پر غسل واجب ہوگا خواہ انزال ہو یا نہ ہو، اور اس سلسلے میں سب سے اصل اور مستند مستدل وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے کہ إذا التقی الختانان، وتوارت الحشفة وجب الغسل، أنزل أو لم ینزل، یعنی التقائے ختانین کے بعد غیبوبتِ حشفہ کی صورت میں غسل واجب ہوجاتا ہے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔

دوسری دلیل جو عقلی ہے وہ یہ ہے کہ ضابطے کے تحت جس چیز پر حکم مرتب ہوتا ہے اگر وہ چیز مخفی اور پوشیدہ رہتی ہے، تو حکم کا ترتب اس کے ظاہری سبب پر ہوتا ہے اور یہی سبب ظاہر اس مخفی شیٔ کے قائم مقام ہوجاتا ہے، صورت مسئلہ میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ انزال ایک مخفی شیٔ ہے جو ہم بستری کرنے والے کی نگاہ سے اوجھل رہتا ہے اور کبھی کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ قلتِ منی کی بنا پر انزال کا احساس تک بھی نہیں ہوتا، اب ظاہر ہے جب انزال میں اس درجہ خفاء ہے تو لامحالہ حکم کا ترتب اس کے ظاہری سبب پر ہوگا اور انزال کا ظاہری سبب التقاء ختانین ہے، لہٰذا اسی پر وجوبِ غسل کا حکم مرتب ہوگا اور یہ کہا جائے گا کہ التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہوجائے گا، خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔

وکذا الإیلاج الخ فرماتے ہیں کہ جس طرح قبل میں التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہوجاتا ہے اور انزال کی شرط نہیں لگائی جاتی، ٹھیک اسی طرح اگر کوئی بدبخت قبل کے بجائے دبر میں اپنی شہوت پورے کرے تو یہاں بھی محض ایلاج اور غیبوبتِ حشفہ سے غسل واجب ہوجائے گا اور انزال وغیرہ کی شرط نہیں ہوگی، کیوں کہ جس طرح ادخال في القبل کی صورت میں کمالِ سبب اور حصولِ لذت کے پیش نظر غسل واجب ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی چوں کہ کمال سبب اور حصول لذت موجود ہے، اس لیے یہ صورت بھی موجب غسل ہے۔

ویجب الخ فرماتے ہیں کہ اوپر بیان کردہ صورت میں فاعل پر تو غسل واجب ہے ہی، فاعل کے ساتھ مفعول بہ پر بھی احتیاطاً غسل واجب ہے، احتیاطاً اس لیے کہہ رہے ہیں کہ ادخال في الدبر کی صورت میں مفعول بہ سے منی کا خروج نہیں ہوتا، مگر چوں کہ طہارت کے باب میں احتیاط پر عمل کیا جاتا ہے، اس لیے مفعول بہ پر وجوبِ غسل کا حکم بیان کرتے وقت صاحب کتاب نے احتیاط کی قید لگائی ہے۔

بخلاف البھیمة الخ اس عبارت کا تعلق فیقام مقامه الخ سے ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ التقائے ختانین کو صرف عورتوں کے قبل اور دبر (خواہ مرد کی ہو یا عورت کی) ہی میں انزال کے قائم مقام مان کر موجب غسل قرار دیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی جانور کے ساتھ بدفعلی کرے یا عورت کی شرم گاہ کے علاوہ ران وغیرہ میں ادخال کرکے لذت حاصل کرے تو ان صورتوں میں التقاء ختانین ہی نہیں ہوگا، اس لیے انزال کے بغیر غسل بھی واجب نہیں ہوگا۔ کیوں کہ وجوبِ غسل کے لیے سبب کا کامل ہونا شرط ہے اور یہاں سبب ناقص اور نامکمل ہے فلا یؤدي إلی الغسل۔

﴿وَالْحَيْضُ﴾ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى حَتّٰى يَطَّهَّرْنَ بِالتَّشْدِيْدِ، ﴿وَكَذَا النِّفَاسُ بِالْإِجْمَاعِ﴾.

ترجمه: اور حیض (بھی موجب غسل ہے) باری تعالیٰ کے فرمان حتی یطہرن (تشدید کے ساتھ) کی وجہ سے، نیز نفاس کا بھی بالاتفاق یہی حکم ہے۔

توضیح:

مسئلہ یہ ہے کہ موجباتِ غسل میں سے ایک سبب حیض کا انقطاع بھی ہے، یعنی جب کسی عورت کا حیض شروع ہو تو جب خون آنا بند ہو جائے اس وقت اس پر غسل واجب ہوگا، غسل کے بغیر اس کے لیے نماز روزہ مباح نہیں ہوگا، اس امر کی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان حتی یطھرن ہے اور اس آیت سے وجہ استدلال یوں ہے، کہ یطّھّرن کو تشدید کے ساتھ پڑھا گیا ہے جس میں مبالغہ کا مفہوم پایا جاتا ہے اور یہاں مبالغہ یہی ہے کہ جب خون آنا بند ہو جائے تو اس وقت عورت اچھی طرح غسل کر کے پاک صاف ہو جائے۔ فرماتے ہیں کہ جو حکم حیض کا ہے وہی حکم نفاس کا بھی ہے، یعنی جس طرح دم حیض کا انقطاع موجب غسل ہے، اسی طرح دم نفاس کا اختتام بھی موجبِ غسل ہے اور اس میں حضرات فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

﴿وسَنَّ❶ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ الْغُسْلَ لِلْجُمُعَةِ وَالْعِيْدَيْنِ وَعَرَفَةَ وَالْإِحْرَامِ﴾ صَاحِبُ الْكِتَابِ نَصَّ عَلَى السُّنِّيَةِ، وَقِيْلَ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةُ مُسْتَحَبَّةٌ، وَسَمّٰى مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ الْغُسْلَ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ حَسَنًا فِي الْأَصْلِ، وَقَالَ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ هُوَ وَاجِبٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ أَتَى❷ الْجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ، وَلَنَا قَوْلُهُ❸ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَبِهَا وَنِعِمَتْ، وَمَنِ اغْتَسَلَ فَهُوَ أَفْضَلُ، وَبِهٰذَا يُحْمَلُ مَا رَوَاهُ عَلَى الْإِسْتِحْبَابِ أَوْ عَلَى النَّسْخِ، ثُمَّ هٰذَا الْغُسْلُ لِلصَّلَاةِ عِنْدَ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَهُوَ الصَّحِيْحُ لِزِيَادَةِ فَضِيْلَتِهَا عَلَى الْوَقْتِ وَاخْتِصَاصِ الطَّهَارَةِ بِهَا، وَفِيْهِ خِلَافُ الْحَسَنِ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَالْعِيْدَانِ بِمَنْزِلَةِ الْجُمُعَةِ، لِأَنَّ فِيْهِمَا الْإِجْتِمَاعُ فَيُسْتَحَبُّ الْإِغْتِسَالُ دَفْعًا لِلتَّأَذِّيْ بِالرَّائِحَةِ، وَأَمَّا فِيْ عَرَفَةَ وَالْإِحْرَامِ فَسَنُبَيِّنُهُ فِي الْمَنَاسِكِ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى .

ترجمه: نبی کریم ﷺ نے جمعہ، عیدین، عرفہ اور احرام کے لیے غسل کو مسنون قرار دیا ہے (اسی لیے) صاحب کتاب نے ان کے مسنون ہونے کی تصریح کر دی ہے، جب کہ ایک قول یہ ہے کہ یہ چاروں غسل مستحب ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ نے مبسوط میں جمعہ کے دن غسل کرنے کو مستحسن قرار دیا ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جمعے کے دن غسل کرنا واجب ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے جو شخص جمعہ میں آئے اسے چاہیے کہ غسل کر لے۔

اور ہماری دلیل آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے ''جس نے جمعہ کے دن وضو کیا تو بہت اچھا کیا اور جس نے غسل کیا تو غسل تو افضل ہے، اسی وجہ سے امام مالک کی پیش کردہ روایت کو استحباب یا نسخ پر محمول کیا جائے گا۔

پھر حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ غسل نماز کے لیے ہے اور یہی صحیح ہے، کیوں کہ نماز کو وقت پر فضیلت حاصل ہے، اور طہارت بھی نماز ہی کے ساتھ خاص ہے اور اس میں حضرت حسنؒ کا اختلاف ہے۔

اور دونوں عیدین جمعہ کے درجے میں ہیں، کیوں کہ ان میں بھی (جمعہ کی طرح) اجتماع ہوتا ہے، لہٰذا بدبو کی تکلیف کو دور کرنے کے لیے عیدین میں بھی غسل کرنا مستحب ہوگا، جہاں تک یوم عرفہ اور احرام میں غسل کا مسئلہ ہے تو ان شاء اللہ کتاب

المناسک میں ہم اسے بیان کریں گے۔

اللغات:

﴿تَأَذِّی﴾ مصدر، باب تفعّل؛ تکلیف اٹھانا، اذیت محسوس کرنا۔ ﴿رَائِحَةٍ﴾ بو، اچھی ہو یا بری، مہک۔

تخریج:

❶ اخرجه البخاری فی کتاب الجمعة باب فضل الجمعة.
و ابن ماجه فی کتاب اقامة باب ماجاء فی اغتسال فی العیدین حدیث رقم ١٣١٦.

❷ اخرجه بخاری فی الجمعة حدیث ٨٧٧ ـ ٧٩٤.
مسلم باب الجمعة حدیث رقم ١٩٥١.
ترمذی باب فی الجمعة حدیث رقم ٤٩٦.

❸ اخرجه ابوداؤد کتاب الطهارة باب رخصة فی ترك الغسل حدیث رقم ٣٥٤.
ترمذی باب فی وضوء یوم الجمعة حدیث رقم ٤٩٧.

غسل مسنون کے مواقع:

صاحب ہدایہ غسلِ واجب کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اس پوری عبارت میں غسلِ مسنون کی صورتوں کو بیان فرما رہے ہیں اوران کے اس بیان اور امام قدوری وغیرہ کی صراحت کے مطابق چار صورتوں میں غسل کرنا مسنون ہے: (۱) جمعہ کے دن (۲) عیدین کے دن (۳) عرفہ کے دن (۴) احرام باندھنے سے پہلے۔

جمعہ کے دن غسل کی حیثیت:

بعض حضرات کے یہاں ان مواقع پر دونوں میں غسل کرنا مستحب ہے چناں چہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مبسوط میں جمعہ کے دن غسل کرنے کو مستحسن قرار دیا ہے، جب کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جمعے کے دن غسل کرنا واجب اور ضروری ہے، ان کی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث ہے **من أتی الجمعة فلیغتسل** اوراس حدیث سے وجہ استدلال بایں معنیٰ ہے کہ حدیث میں صیغہ امر (**فلیغتسل**) سے غسل کا حکم دیا گیا ہے اورامر وجوب کے لیے آتا ہے، اس لیے یوم جمعہ کا غسل واجب ہوگا۔

ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے، اس کے راوی حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ ہیں، وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نقل کرتے ہیں کہ **من توضأ یوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل**، اس حدیث سے ہمارا استدلال اس طور پر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے دن غسل کرنے کو افضل قرار دیا ہے، اگر غسلِ واجب اور لازم ہوتا تو افضل کہنے پر اکتفاء نہ کیا جاتا، بل کہ اس کے وجوب اورلزوم کی صراحت کی جاتی۔

رہی وہ روایت جسے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استدلال میں پیش کیا ہے، تو حضرات فقہاء نے اس کی تاویل کر کے غسل کی افضلیت اور سنیت کو آشکارا کر دیا ہے اورایسی تطبیق دی ہے کہ کہیں کوئی تعارض نہیں رہ گیا ہے۔ (۱) پہلی تطبیق تو یہ ہے کہ **فلیغتسل** میں جوامر کا صیغہ ہے وہ وجوب کے لیے نہیں بل کہ استحباب کے لیے ہے، کیوں کہ امر کو اسی وقت وجوب کے لیے مانا جاتا ہے جب کسی شرعی اصول سے اس کا تعارض نہ ہوتا ہو اور یہاں حدیث سے بھی اس کا تعارض ہو رہا ہے اور عقل سے بھی، حدیث کا تعارض تو آپ

نے ملاحظہ کرلیا، عقلاً تعارض بایں معنی ہے کہ اگر ہم جمعہ کے دن غسل کو واجب مان لیں تو بہت سے وہ مقامات جہاں کڑاکے کی سردی ہوتی ہے، وہاں کے لوگ پاک صاف ہونے کے باوجود بھی ادائیگی جمعہ سے محروم ہوجائیں گے، بالخصوص وہ ضعیف العمر بوڑھے جو اس زمانے میں مسجدوں کو آباد کیے ہوئے ہیں ان کے لیے تو اور بھی مسئلہ سنگین ہوجائے گا، اس لیے **فلیغتسل** میں جو امر ہے وہ وجوب کے لیے مان تو جائے، لیکن اس کا مصداق اور محمل اس زمانے کو مانا جائے جو ابتدائے اسلام کا زمانہ تھا اور اس بات کے ہم بھی قائل ہیں کہ ابتدائے اسلام میں جمعہ اور اجتماعات کے مواقع پر غسل کرنا واجب تھا، لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا۔

اور اس نسخ پر متعدد شواہد ودلائل موجود ہیں، چناں چہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے **أنهما قالا كان الناس عمال أنفسهم وكانوا يلبسون الصوف ويعرقون فيه والمسجد قريب السقف فكان يتأذى بعضهم برائحة بعض، فأمروا بالاغتسال، ثم انتسخ حين لبسوا غير الصوف وتركوا العمل بأنفسهم۔** یعنی ابتدائے اسلام میں لوگ اپنا کام خود انجام دیتے تھے، اونی لباس پہنتے تھے، جس میں پسینہ ہوتا تھا اور مسجد کی چھت بھی چھوٹی رہتی تھی جس کی وجہ سے ایک دوسرے کو پسینہ کی بدبو سے تکلیف ہوتی تھی، اس لیے انھیں غسل کا لازمی حکم قرار دیا گیا تھا، لیکن جب لوگوں میں وسعت وکشادگی پیدا ہوئی اور ان لوگوں نے اونی لباس پہننا اور محنت ومشقت کے کام کرنا چھوڑ دیا تو اب یہ لازمی حکم حکم استحبابی سے تبدیل ہوگیا اور وجوب کا حکم منسوخ ہوگیا، اسی طرح کی ایک روایت ابوداؤد شریف میں حضرت عکرمہ سے بھی مروی ہے۔

ثم هذا الغسل الخ یہاں سے یہ بتانا مقصود ہے کہ جمعہ کے دن غسل کی فضیلت اور سنیت کا تعلق نماز سے ہے یا یوم جمعہ سے ہے، اس سلسلے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے، چناں چہ حضرت امام ابویوسف رحمہ اللہ علیہ کے یہاں جمعہ کا غسل نماز جمعہ کی وجہ سے مسنون ومستحب ہے اور یہی صحیح ہے، کیوں کہ اس دن کو جو بھی فضیلت اور عظمت حاصل ہوئی ہے وہ سب نماز ہی کی دین ہے، اور پھر غسل بھی طہارت کے لیے ہوتا ہے اور طہارت کا تعلق نماز سے ہے، نہ کہ دن سے۔

صاحب کتاب نے **هو الصحيح** کہہ کر حسن بن زیادؒ کے اس قول کی تردید کی ہے جس میں غسل کا تعلق یوم جمعہ سے جوڑا گیا ہے، دراصل اس قول کی وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے **سيد الأيام يوم الجمعة** کہہ کر اس دن کو تمام دنوں سے افضل قرار دیا ہے، اسی وجہ سے انھوں نے جمعہ کو بھی اسی افضلیت کے تابع کرکے یوم سے اسے ملحق کر دیا۔ مگر یہ قول بالکل پھسپھسا ہے، کیوں کہ جمعہ کو جو فضیلت اور برتری حاصل ہے وہ بھی نماز ہی کی وجہ سے ہے۔

والعيدان بمنزلة الجمعة الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح جمعہ کے دن غسل کرنا مسنون ہے اسی طرح عید الفطر اور عید الاضحیٰ میں بھی غسل کرنا مسنون ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے، ابن ماجہ شریف میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ حدیث مروی ہے **كان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يغتسل يوم العيدين۔** اور پھر عقلاً بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ غسل کی ترغیب کا جو منشأ جمعہ میں ہے (لوگوں کو پسینہ وغیرہ کی بدبو سے بچانا) وہ عیدین میں بھی ہے، بل کہ بعض مقامات پر تو عیدین کا معاملہ جمعہ سے بھی بڑھا ہوا ہے، اس لیے عیدین میں غسل کرنا مسنون بھی ہوگا اور قرینۂ قیاس کے مطابق بھی ہوگا۔

﴿قَالَ وَلَيْسَ فِي الْمَذْيِ وَالْوَدْيِ غُسْلٌ وَفِيْهِمَا الْوُضُوْءُ﴾ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "كُلُّ فَحْلٍ ❶ يُمْذِيْ وَفِيْهِ الْوُضُوْءِ"، وَالْوَدْيُّ الْغَلِيْظُ مِنَ الْبَوْلِ يَتَعَقَّبُ الرَّقِيْقُ مِنْهُ خُرُوْجًا فَيَكُوْنُ مُعْتَبَرًا بِهِ، وَالْمَنِيُّ خَاثِرٌ أَبْيَضُ

يَنْكَسِرُ مِنْهُ الذَّكَرِ، وَالْمَذِيُّ رَقِيْقٌ يَضْرِبُ إِلَى الْبَيَاضِ يَخْرُجُ مِنْهُ عِنْدَ مُلَاعَبَةِ الرَّجُلِ أَهْلَهُ، وَالتَّفْسِيْرُ مَأْثُوْرٌ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ مذی اور ودی میں غسل (واجب) نہیں ہے، اوران میں وضو واجب ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے''ہر مرد کو مذی آتی ہے اوراس میں وضو واجب ہوتا ہے۔ اور ودی وہ گاڑھا پیشاب ہوتی ہے جو پتلے پیشاب کے بعد نکلتی ہے، اس لیے اس کو اسی پر قیاس کیا جائے گا۔ اور منی گاڑھی اور سفید ہوتی ہے جس سے ذَکر ڈھیلا ہوجاتا ہے۔ اور مذی سفیدی کی طرف مائل پتلا پانی ہوتا ہے جو مرد کے اپنی بیوی کے ساتھ ملاعبت کے وقت نکلتا ہے۔ اور یہ تفسیر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے۔

اللغات:

﴿فَحْلٍ﴾ ہر مذکر جاندار۔ ﴿يَتَعَقَّبُ﴾ تعقّب يتعقب، باب تفعل؛ بعد میں آنا، پیچھے ہونا۔ ﴿خَاثِرٌ﴾ خَثَرَ يخثر، باب سمع، فتح، نصر؛ گاڑھا ہونا، جمنا، دودھ کا دہی بن جانا۔ ﴿يَضْرِبُ إِلَى﴾ ضرب کا صلہ جب إلی آئے تو، مائل ہونا، جھکنا، مثل ہونا۔ ﴿مَأْثُوْرٌ﴾ أثر يأثُرُ، باب نصر؛ نقل کرنا، ماثور منقول۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الطہارۃ باب فی المذی حدیث رقم ۲۱۱.

مذی اور ودی کی تعریف اور حکم:

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ منی کا نکلنا تو موجبِ غسل ہے، لیکن منی ہی کی طرح انسان کے عضوِ تناسل سے مذی اور ودی نام کے دو پانی اور نکلتے ہیں، مگران کے نکلنے سے غسل واجب نہیں ہوتا، بل کہ یہ صرف موجبِ وضو ہیں اور جب بھی ان کا خروج ہوگا تو صرف وضو واجب ہوگا، اسی شبہے کے ازالے کی خاطر مذی اور ودی کے احکام کو یہاں بیان کیا گیا ہے، ورنہ تو موجبِ وضو ہونے کی وجہ سے انھیں نواقضِ وضو ہی کی فصل میں بیان کردیا جاتا۔

عنایہ وغیرہ میں مذی اور ودی کو یہاں بیان کرنے کی ایک توجیہ یہ نقل کی گئی ہے کہ امام احمد ایک روایت میں ان دونوں کے خروج سے وجوبِ غسل کے قائل ہیں، لہٰذا ان کی تردید کے لیے انھیں یہاں بیان کیا گیا ہے۔

مذی اور ودی کے موجبِ غسل ہونے پر نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد **کل فحل یمذی وفیہ الوضوء** دلیل ہے جس میں وجوبِ وضو کی صاف صراحت ہے۔ اب صاحب کتاب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے مذی، ودی اور منی تینوں کی الگ الگ تعریف کررہے ہیں۔

(۱) وَدی: اس گاڑھے پانی کو کہتے ہیں جو پیشاب کے بعد نکلتی ہے۔

(۲) مني: وہ گاڑھا اور سفید پانی ہوتا ہے جو اکثر ہم بستری وغیرہ کے بعد نکلتا ہے اور اس کے نکلتے ہی آلۂ تناسل ڈھیلا اور سست ہوجاتا ہے، بعض حضرات نے اس میں ایک قید یہ بڑھائی ہے کہ منی وہ پانی ہے جس سے بچہ پیدا ہوسکے۔

(۳) مذي: مرد اور عورت کے ملاعبت کرنے کے نتیجے میں جو سفیدی مائل پتلا پانی نکلتا ہے وہ مذی کہلاتا ہے۔

بَابُ الْمَاءِ الَّذِیْ یَجُوْزُ بِهِ الْوُضُوْءُ وَمَالَا یَجُوْزُ بِهِ

یہ باب اس پانی کے بیان میں ہے جس سے وضو کرنا جائز ہے اور جس سے جائز نہیں ہے

صاحب کتاب نے اس سے پہلے طہارت کبریٰ (غسل) اور طہاعت صغریٰ (وضو) کو ان کے احکامات اور دیگر لوازمات سمیت بیان کیا ہے، اب یہاں سے آلۂ طہارت کا بیان ہے اور چوں کہ تحصیل طہارت سے پہلے احکام طہارت سے واقفیت ضروری ہے، اس لیے پہلے احکام طہارت کو بیان کیا گیا اور پھر طریقۂ طہارت کو بیان کیا جا رہا ہے۔

﴿اَلطَّهَارَةُ مِنَ الْأَحْدَاثِ جَائِزَةٌ بِمَاءِ السَّمَاءِ وَالْأَوْدِيَةِ وَالْعُيُوْنِ وَالْآبَارِ وَالْبِحَارِ﴾ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی "وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا" (سورة الفقران : ٤٨) وَقَوْلِهٖ ❶ عَلَيْهِ وَالسَّلَامُ "اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ لَا يُنَجِّسُهٗ شَيْئٌ إِلَّا مَا غَيَّرَ لَوْنَهٗ أَوْ طَعْمَهٗ أَوْ رِيْحَهٗ، وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْبَحْرِ ❷ هُوَ الطَّهُوْرُ مَاءُهٗ وَالْحِلُّ مَيْتَتُهٗ، وَمُطْلَقُ الْإِسْمِ يُطْلَقُ عَلٰی هٰذِهِ الْمِيَاهِ.

ترجمہ: احداث سے پاکی حاصل کرنا جائز ہے آسمان کے پانی سے، وادیوں کے پانی سے، چشموں کے پانی سے، کنوؤں اور دریاؤں کے پانی سے، اس لیے کہ ارشاد باری ہے ہم نے آسمان سے پاک پانی اُتارا۔ اور آپ ﷺ کا فرمان ہے پانی پاک ہوتا ہے جسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرسکتی سوائے اس کے جو پانی کے رنگ یا مزہ یا بو کو تبدیل کردے۔ نیز دریا کے سلسلے میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ دریا کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔ اور انھی پانیوں پر ماءِ مطلق کا اطلاق ہوتا ہے۔

اللغاتُ:

﴿أَوْدِيَة﴾ اسم جمع، واحد وادی؛ وہ زمینی علاقہ جو پہاڑوں سے گھرا ہوا ہو۔ ﴿عُيُوْن﴾ جمع، واحد عین؛ چشمہ۔ ﴿آبَار﴾ اسم جمع، واحد بئر؛ کنواں۔ ﴿بِحَار﴾ اسم جمع، واحد بحر؛ سمندر۔ ﴿لَوْنٌ﴾ رنگ۔ ﴿طَعْمٌ﴾ ذائقہ۔ ﴿رِيْحٌ﴾ بو، مہک۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابن ماجہ، کتاب الطهارة باب فی الحیاض حدیث رقم ٥٢١.

دارقطنی باب الماء المتعیر کتاب الطهارة حدیث رقم ٤٧.

❷ اخرجه ابوداؤد کتاب الطهارة باب الوضوء بماء البحر حدیث رقم ٨٣.

والترمذی فی کتاب الطهارت باب فی الماء البحر حدیث رقم ٦٩.

پانی کے طہور ہونے کا بیان:

اس عبارت میں صرف یہ بتلایا گیا ہے کہ انسان خواہ محدث ہو یا جنبی؟ اگر آسے طہارت حاصل کرنا ہے تو چاہے تو آسمان کے پانی سے طہارت حاصل کرے اور چاہے تو کسی وادی یا چشمے یا کنویں یا دریا وغیرہ کے پانی سے وضو اور غسل کرے، بہر صورت وہ پاک صاف ہو جائے گا، اس لیے کہ مذکورہ چیزوں کا پانی پاک ہونے کے ساتھ ساتھ پاک کرنے والا بھی ہوا کرتا ہے۔ اور اس پر قرآن کریم اور احادیث نبویہ سب دلالت کر رہی ہیں۔

قرآن کریم میں تو کئی مقامات پر پانی کی طہارت اور اس کی تطہیر کو بیان کیا گیا ہے، چناں چہ سورۂ فرقان میں **وأنزلنا من السماء ماء طهورا** کا حکم ہے، جس سے پانی کا پاک ہونا ثابت ہے، سورۂ انفال میں ہے **وینزل علیکم من السماء ماء لیطهرکم به** جس سے پانی کا مطہر ہونا ثابت ہے۔ اور پھر حدیث پاک میں بھی یہ وضاحت کی گئی ہے کہ **الماء طهور لاینجسه شیئ** یعنی پانی پاک ہوتا ہے اور اس وقت تک اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرسکتی، جب تک اس کے رنگ، بو یا مزہ پر کوئی آنچ نہ آجائے۔

اسی طرح ایک مرتبہ حضرات صحابہ نے نبی اکرم ﷺ سے دریا کے پانی کی بابت دریافت کیا اور پوچھا کہ اے اللہ کے نبی ہم لوگ دریاؤں کا سفر کرتے ہیں۔ اور پینے کے لیے تھوڑا سا پانی لیے رہتے ہیں، دوران سفر ہمیں وضو کی حاجت درپیش ہوتی ہے، اب آپ ہی بتایئے اگر ساتھ لیے ہوئے پانی سے وضو کرلیں تو ہمارے پینے کا کیا ہوگا؟ کیا ہم دریا کے پانی سے وضو نہیں کرسکتے، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ سنو دریا کا پانی پاک صاف ہوتا ہے۔ اور جانوروں یا دیگر چیزوں کے دریا میں رہنے سے جو تمھیں تکدر محسوس ہو رہا ہے اس کے متعلق بھی سن لو کہ جس طرح دریا کا پانی پاک ہوتا ہے، اسی طرح اس کا مردار بھی حلال ہوتا ہے، لہٰذا بے فکر ہو کر اس پانی سے وضو کرو اور جو کچھ دریا سے ملے کھالو۔

ومطلق الإسم الخ فرماتے ہیں کہ آیت اور حدیث دونوں جگہ جو ماء ماء کا استعمال کیا گیا ہے وہ اگرچہ سمندر، دریا کنواں اور چشمہ وغیرہ کی قید سے مطلق ہے، مگر چوں کہ ان جگہوں میں بھی عام طور سے بارش ہی کا پانی جمع ہوتا ہے، اس لیے ان میں جمع شدہ پانیوں پر بھی ماء مطلق ہی کا اطلاق ہوگا۔

﴿وَلَا يَجُوْزُ بِمَا اعْتُصِرَ مِنَ الشَّجَرِ وَالثَّمَرِ﴾ لِأَنَّهٗ لَيْسَ بِمَاءٍ مُطْلَقٍ، وَالْحُكْمُ عِنْدَ فَقْدِهٖ مَنْقُوْلٌ إِلَى التَّيَمُّمِ، وَالْوَظِيْفَةُ فِي هٰذِهِ الْأَعْضَاءِ تَعَبُّدِيَّةٌ، فَلَا تَتَعَدّٰى إِلَى غَيْرِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ، أَمَّا الْمَاءُ الَّذِيْ يَقْطُرُ مِنَ الْكَرْمِ فَيَجُوْزُ التَّوَضِّئُ بِهٖ، لِأَنَّهٗ مَاءٌ يَخْرُجُ مِنْ غَيْرِ عِلَاجٍ، ذَكَرَهٗ فِي جَوَامِعِ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، وَفِي الْكِتَابِ إِشَارَةٌ إِلَيْهِ حَيْثُ شَرَطَ الْإِعْتِصَارَ .

ترجمہ: اور اس پانی سے وضو جائز نہیں ہے جو درخت یا پھل سے نچوڑا گیا ہو، کیوں کہ یہ ماءِ مطلق نہیں ہے اور ماءِ مطلق کے نہ ہونے کی صورت میں حکم تیمم کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے۔ اور پھر اعضائے وضو کے دھونے کا وظیفہ تعبدی ہے، لہٰذا منصوص علیہ کے علاوہ کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ رہا وہ پانی جو انگور کے درخت سے ٹپکتا ہے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے، کیوں کہ یہ پانی بغیر کسی محنت کے نکلا ہے، یہ مسئلہ جوامع أبي یوسف رحمۃ اللہ علیہ میں مذکور ہے اور قدوری میں اسی طرف اشارہ بھی ہے اسی لیے اعتصار کی شرط لگائی گئی ہے۔

اللغات:

﴿اُعْتُصِرَ﴾ صیغۂ مجہول، اعتصر یعتصر، باب افتعال: نچوڑنا، مجہول نچوڑا ہوا۔ ﴿فَقْدٌ﴾ گم ہونا، ناپید ہونا۔ حضور کی ضد۔ ﴿وَظِیْفَۃٌ﴾ مقدار لازم، وہ قدر جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہو۔ ﴿یَقْطُرُ﴾ قطر یقطر، باب نصر: ٹپکنا، قطرہ قطرہ پانی کا گرنا۔ ﴿کَرْمٌ﴾ انگور، علاج۔

درختوں اور پھلوں کے رس سے وضو کا حکم:

اس سے پہلے آپ کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ طہارت خواہ کبریٰ ہو یا صغریٰ اس کے حصول کے دو ہی طریقے ہیں یا تو انسان ماءِ مطلق کو استعمال کرے یا پھر تیمم کرے، بیچ کی کوئی تیسری راہ نہیں ہے۔ اسی چیز کو یہاں اس طرح بیان کیا جا رہا ہے کہ درخت یا پھل کے نچوڑے ہوئے پانی اور جوس وغیرہ سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ تحصیل طہارت کے لیے ماءِ مطلق شرط ہے اور نچوڑا ہوا پانی ماءِ مطلق نہیں ہوتا، اس لیے اس سے طہارت بھی نہیں حاصل ہوگی۔ اور ماءِ مطلق نہ ہونے کی صورت میں فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا الخ کے ذریعے تطہیر کا حکم تیمم کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے، اس لیے اس صورت میں تیمم ہی سے طہارت حاصل کی جائے گی۔

والوظیفۃ الخ یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ٹھیک ہے درخت اور پھل وغیرہ سے نچوڑا ہوا پانی ماءِ مطلق نہیں ہے، مگر وہ ماءِ مطلق کے حکم میں ہے، اس لیے کہ حضرات شیخین کے یہاں اس پانی سے نجاست حقیقی زائل کی جا سکتی ہے، لہٰذا جب حقیقی نجاست زائل کرنے میں ماءِ مُعتَصَر کو ماءِ مطلق کے ساتھ لاحق کر کے مطہر بنایا گیا ہے تو پھر حکمی نجاست کے ازالے کے لیے تو بدرجۂ اولیٰ اسے ماءِ مطلق کے ساتھ لاحق کر کے مطہر بنانا اور ماننا چاہیے؟۔

صاحب ہدایہ اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نجاستِ حقیقیہ اور حکمیہ کا معاملہ ایک دوسرے سے جدا ہے، اور ایک کی علت یا دلیل کو دوسرے کے لیے علت یا دلیل نہیں قرار دیا جا سکتا اور وضو میں تو اور بھی سنگین معاملہ ہے، کیوں کہ وضو میں اعضائے اربعہ کے دھونے کا حکم تعبدی ہے، ورنہ، نہ تو محدث کے اعضاء حقیقتاً ناپاک ہوتے ہیں اور نہ ہی حکماً، حقیقتاً تو اس لیے ناپاک نہیں ہوتے کہ ان پر نجاست نہیں ہوتی۔ اور حکماً اس لیے ناپاک نہیں ہوتے اگر کوئی شخص کسی محدث اور بے وضو کو اپنی پیٹھ وغیرہ پر لاد کر نماز پڑھے تو کوئی حرج نہیں ہے، لہٰذا عقلاً تو وضو کا معاملہ ہی خلاف قیاس ہے، اس لیے کہ پاک چیز کو پاک کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے، مگر چوں کہ یہ مسئلہ امور تعبدیہ میں سے ہے کہ اللہ نے حکم دیا اور ہم نے چوں اور چرا کے بغیر تسلیم کر لیا، اس لیے اس پر دوسری چیزوں کو نہیں قیاس کیا جائے گا، کیوں کہ امور تعبدیہ کے سلسلے میں ضابطہ یہی ہے کہ اُن پر دوسری چیز کو نہیں قیاس

کیا جاتا۔

اس کے برخلاف نجاستِ حقیقیہ کا مسئلہ ہے تو اسے ماء مطلق سے زائل کرنا قیاس کے مطابق ہے، اس لیے ماء مطلق کے ساتھ بشرط عدم حرج ماء مقید سے بھی اس کا ازالہ ہوسکتا ہے، اور دوسری سیال اور مقید چیزوں کو ماء مطلق پر قیاس بھی کیا جاسکتا ہے۔

وأما الماء الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں جو بما اعتصر کی قید لگائی گئی ہے وہ قابلِ توجہ ہے، کیوں کہ اگر پانی نچوڑا نہیں گیا اور ازخود درخت وغیرہ سے ٹپکا ہے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے، اس لیے کہ اس صورت میں وہ اعتصار کی قید سے خارج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ جوامع أبي یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور قدوری میں بھی یہی اشارہ ہے کہ اگر پانی ازخود رستا اور ٹپکتا ہے تو اس سے وضو کیا جاسکتا ہے، اسی لیے تو متن میں اعتصار کی شرط لگائی گئی ہے۔

﴿وَلَا يَجُوْزُ بِمَا غَلَبَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ فَأَخْرَجَهُ عَنْ طَبْعِ الْمَاءِ كَالْأَشْرِبَةِ وَالْخَلِّ وَمَاءِ الْوَرْدِ وَمَاءِ الْبَاقِلّٰى وَالْمَرَقِ وَمَاءِ الزَّرْدَجِ﴾ لِأَنَّهُ لَا يُسَمّٰى مَاءً مُطْلَقًا، وَالْمُرَادُ بِمَاءِ الْبَاقِلّٰى مَا تَغَيَّرَ بِالطَّبْخِ، فَإِنْ تَغَيَّرَ بِدُوْنِ الطَّبْخِ يَجُوْزُ التَّوَضِّيْ بِهِ.

ترجمہ: اور اس پانی سے وضو جائز نہیں ہے جس پر پانی کے علاوہ دوسری چیز غالب آگئی ہو اور پانی کو اس کی طبیعت سے نکال دیا ہو، جیسے شربت، سرکہ، گلاب کا پانی، لوبیئے کا پانی، شوربا اور زردک کا پانی، اس لیے کہ ان میں سے کسی کو بھی ماء مطلق نہیں کہا جاتا۔ اور لوبیے کے پانی سے وہ پانی مراد ہے جو پکانے سے متغیر ہوا ہو، لیکن اگر بغیر پکائے ہی متغیر ہو جائے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے۔

اللغات:

﴿طَبْعٌ﴾ فطرت، اصلیت۔ ﴿أَشْرِبَةٌ﴾ اسم جمع، واحد شراب؛ مشروب، پینے کی چیز، شربت وغیرہ۔ ﴿خَلٌّ﴾ سرکہ۔ ﴿وَرْدٌ﴾ گلاب کا پھول۔ ﴿بَاقِلّٰى﴾ لوبیا۔ اس کے تین تلفظ ہیں: باقلاء، باقلٰی اور باقِلّٰی۔ ﴿مَرَقٌ﴾ شوربا۔ ﴿زَرْدَجٌ﴾ زردہ۔ ﴿طَبْخٌ﴾ اسم مصدر، باب فتح پکانا۔

ملاوٹ والا وہ پانی جس سے وضو کرنا جائز نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر پانی میں کوئی چیز مل گئی یا کسی چیز کو پانی میں ڈال کر پکایا گیا تو اس پانی سے وضو کے جواز اور عدم جواز کے سلسلے میں ''غالب'' کو معیار بنایا جائے گا اور یہ دیکھا جائے گا کہ پکانے اور ملانے کے بعد پانی کی کیا پوزیشن ہے؟ اگر مذکورہ پانی پر دوسری چیز غالب آجائے اور پانی کو اس کی طبعی حالت یعنی رقت اور سیلان سے روک دے تو اس صورت میں اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا، مثلاً شربت ہے، سرکہ ہے، گلاب کا پانی ہے، لوبیے کا پانی ہے، شوربا ہے، زردک کا پانی ہے وغیرہ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کے پانیوں سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ نہ تو انھیں ماء مطلق کہا جاتا ہے اور نہ ہی ان پر پانی کا اطلاق ہوتا ہے، بل کہ ان کا نام تک بدل دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے پینے کے لیے پانی مانگے اور سرکہ یا

شور بالا کر دیدے تو مانگنے والا یقیناً دینے والے کو چیت رسید کردے گا۔

والمراد بماء الباقلی الخ فرماتے ہیں کہ ماء باقلی سے وہ پانی مراد ہے جو لوبیا ڈال کر پکانے سے متغیر ہو جائے، اس سے وضو کرنا درست نہیں ہے، لیکن اگر بغیر پکائے ہی پانی متغیر ہو جائے تو اس صورت میں اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ آج کل عام طور سے مسجدوں کے حوض میں اس طرح کی پوزیشن رہتی ہے کہ ہلدی اور پھٹکری ڈالے بغیر ہی پانی کا رنگ اچھا خاصا تبدیل ہو جاتا ہے۔

﴿وَيَجُوْزُ الطَّهَارَةُ بِمَاءٍ خَالَطَهُ شَيْءٌ طَاهِرٌ فَغَيَّرَ أَحَدَ أَوْ صَافَهُ كَمَاءِ الْمَدِّ، وَالْمَاءِ الَّذِي اِخْتَلَطَ بِهِ الزَّعْفَرَانُ أَوِ الصَّابُوْنُ أَوِ الْأَشْنَانُ﴾ قَالَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أُجْرِيَ فِي الْمُخْتَصَرِ مَاءُ الزَّرْدَجِ مَجْرَى الْمَرَقِ، وَالْمَرْوِيُّ عَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ مَاءِ الزَّعْفَرَانِ هُوَ الصَّحِيْحُ، كَذَا اخْتَارَهُ النَّاطِفِيُّ وَالْإِمَامُ السَّرْخَسِيُّ رَحِمَهُ اللهُ، وَقَالَ الشَّافِعِي رَحِمَهُ اللهُ لَايَجُوْزُ التَّوَضِّي بِمَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَأَشْبَاهِهِ مِمَّا لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْأَرْضِ، لِأَنَّهُ مَاءٌ مُقَيَّدٌ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ يُقَالُ مَاءُ الزَّعْفَرَانِ، بِخِلَافِ أَجْزَاءِ الْأَرْضِ، لِأَنَّ الْمَاءَ لَا يَخْلُوْ عَنْهَا عَادَةً، وَلَنَا أَنَّ إِسْمَ الْمَاءِ بَاقٍ عَلَى الْإِطْلَاقِ، أَلَا تَرَىٰ أَنَّهُ لَمْ يَتَجَدَّدْ لَهُ إِسْمٌ عَلَىٰ حِدَةٍ، وَإِضَافَتُهُ إِلَى الزَّعْفَرَانِ كَإِضَافَتِهِ إِلَى الْبِئْرِ وَالْعَيْنِ، وَلِأَنَّ الْخَلْطَ الْقَلِيْلَ لَا يُعْتَبَرُ بِهِ لِعَدَمِ إِمْكَانِ الْاِحْتِرَازِ عَنْهُ كَمَا فِي أَجْزَاءِ الْأَرْضِ، فَيُعْتَبَرُ الْغَالِبُ، وَالْغَلَبَةُ بِالْأَجْزَاءِ لَا بِتَغَيُّرِ اللَّوْنِ هُوَ الصَّحِيْحُ .

ترجمه: اور اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو اور پانی کے کسی وصف کو تبدیل کر دیا ہو، جیسے سیلاب کا پانی اور وہ پانی جس میں زعفران یا صابون یا اشنان مل گئی ہو۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے مختصر القدوری میں زردک کے پانی کو شوربے کے مانند قرار دیا ہے، حالاں کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہ منقول ہے کہ وہ زعفران کے پانی کے درجے میں ہے، یہی صحیح ہے اور اسی کو امام ناطفی رحمۃ اللہ علیہ اور امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زعفران اور اس کی ہم مثل ان چیزوں کے پانی سے جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں، ان سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ یہ ماء مقید ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ اسے ماء الزعفران کہا جاتا ہے۔

برخلاف زمین کے اجزاء کے، اس لیے کہ عام طور پر پانی ان سے خالی ہی نہیں ہوتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ علی الاطلاق پانی کا نام باقی ہے، کیا دکھتا نہیں کہ اس کے لیے الگ سے کوئی نام نہیں بنا ہے، اور زعفران کی طرف پانی کی اضافت ایسی ہے جیسے کنویں اور چشمے کی طرف، اور اس وجہ سے بھی (اس پانی سے وضو درست ہے) کہ معمولی سی آمیزش کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لیے کہ اس سے بچنا ناممکن ہے، جیسے زمین کے اجزاء میں، لہٰذا غالب کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور غلبہ اجزاء کے ذریعے ہوگا نہ کہ رنگ بدل جانے سے، یہی صحیح ہے۔

اللغات:

﴿مَدِّ﴾ سیلاب۔ ﴿اُشْنَانُ﴾ کپڑا یا ہاتھ دھونے کی گھاس، سوڈا۔ ﴿خِلْطٌ﴾ کسی مرکب شے کا ایک جزء، ملاوٹ۔

ایسا ملاوٹ شدہ پانی جس سے وضو کرنا جائز ہے:

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے اور وہ پانی کے تینوں اوصاف یعنی رنگ، بو، مزہ میں سے کسی ایک وصف کو بدل دے تو اس پانی سے ہمارے یہاں وضو کرنا درست اور جائز ہے۔ جیسے سیلاب کا پانی، یا زعفران، صابون اور اشنان وغیرہ ملا ہوا پانی۔ امام قدوریؒ کی اس عبارت میں دو باتیں قابلِ غور ہیں (۱) یہاں جو اختلاط کا مسئلہ ہے وہ پاک چیز کے اختلاط کا ہے، اس سے پہلے جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ ناپاک چیز کے اختلاط کا تھا، کیوں کہ حدیث الماء طهور لا ينجسه شيئ میں شیئ سے شیئ نجس مراد ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ شیئ نجس کے اختلاط کی صورت میں ماءِ قلیل تو فوراً ہی ناپاک ہوجائے گا اور ماءِ کثیر سے ملنے کی صورت میں ایک ہی وصف کے بدلنے سے وہ بھی اپنی طہارت کھو بیٹھے گا۔

(۲) دوسری قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ صاحب قدوری نے أحد أو صافه کہہ کر ایک وصف کے بدلنے کی صورت میں جواز وضو کا حکم لگایا ہے، اس سے یہ معلوم ہورہا ہے کہ اگر ایک کے بجائے دو وصف بدل جائیں تو اس پانی سے بھی وضو کرنا جائز نہیں ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے زردک کے پانی کو شوربے کے درجے میں رکھا ہے اور دونوں سے وضو کو ناجائز قرار دیا ہے، حالاں کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہ منقول ہے کہ زردک کا پانی ماء زعفران کے مرتبے میں ہے اور جس طرح ماء زعفران سے وضو کرنا جائز ہے، اسی طرح زردک کے پانی سے بھی وضو کرنا جائز ہے، یہی صحیح ہے اور اسی کو امام سرخسی اور امام ناطفی جیسے بڑے فقہاء نے پسند کیا ہے۔

بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہمارے یہاں زعفران اور اشنان وغیرہ ملے ہوئے پانی سے وضو کرنا جائز ہے، بشرطیکہ دو وصف میں تبدیلی نہ ہوئی ہو۔ اس کے برخلاف حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ زعفران اور اس جیسی وہ تمام چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں جیسے صابون وغیرہ، ان کے ملے ہوئے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ جواز وضو کے لیے پانی کا مطلق ہونا ضروری ہے اور مذکورہ چیزوں سے ملا ہوا پانی مطلق نہیں، بل کہ مقید ہے، اسی وجہ سے تو ماء الزعفران اور ماء الصابون وغیرہ کہا جاتا ہے اور آپ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ ماءِ مقید سے وضو کرنا درست نہیں ہے۔

بخلاف أجزاء الأرض الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مما ليس من جنس الأرض جو کہا ہے یہاں سے اسی کی وضاحت ہے کہ زعفران وغیرہ کے ملے ہوئے پانی سے وضو کرنا تو ان کے یہاں درست نہیں ہے، لیکن اگر پانی میں زمین کے اجزاء مثلاً مٹی وغیرہ مل جائیں اور یہ ملاوٹ اوصاف ماء کو بالکلیہ خارج نہ کرے تو اس صورت میں اس پانی سے وضو کرنا درست ہے، کیوں کہ اگرچہ اس پانی میں ملاوٹ ہے، مگر یہ ملاوٹ ایسی ہے جو عام طور پر پانی میں لگ ہی جاتی ہے اور اس سے بچنا ناممکن ہے، لہٰذا مقید بأجزاء الأرض کے باوجود عدمِ امکانِ احتراز کی وجہ سے اسے ماءِ مطلق ہی کے درجے میں رکھا گیا ہے اور ماءِ مطلق سے وضو کرنا درست ہے، لہٰذا اس پانی سے بھی وضو کرنا درست ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زعفران اور اشنان ملے ہوئے پانی کو ان چیزوں کی آمیزش کے بعد بھی پانی ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کے لیے کوئی علاحدہ نام نہیں تجویز کیا جاتا اور جس طرح ماء البئر اور ماء العین میں کنویں اور چشمے کی طرف اضافت کے باوجود ان کے پانیوں سے دھڑلے کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے، اسی طرح ماء الزعفران وغیرہ سے بھی وضو کرنا جائز ہوگا، اور اس اضافت سے نہ تو پانی کی صحت پر کوئی اثر ہوگا اور نہ ہی وضو کے جواز پر کوئی فرق پڑے گا۔

و لأن الخلط الخ یہاں سے ماء زعفران کے قابل للوضوء ہونے کی دوسری علت بیان کی گئی ہے اور راقم الحروف کی نظر میں اصل علت یہی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اصل مسئلہ خلط اور ملنے کا ہے۔ اور خلط اور اختلاط کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ ملنے والی چیز غالب ہے یا مغلوب ہے، اگر مغلوب ہے تب تو اس سے کوئی فرق ہی نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس سے بچنا آسان نہیں ہوتا۔ اور اگر پانی وغیرہ میں ملنے والی چیز غالب آجائے تو وہ پانی کو وضو کے قابل نہیں رہنے دے گی اور کسی بھی چیز کا غلبہ جو ہوتا ہے وہ اجزاء کے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ رنگ وغیرہ کے بدلنے سے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ یہ مسئلہ پاک چیز کے اختلاط کا ہے اور پاک چیز کے اختلاط کی صورت میں غلبہ کا اعتبار ہوگا، ہاں اگر ناپاک چیز پانی میں مل جائے تو اس صورت میں غلبہ کا اعتبار نہیں ہوگا، بل کہ اوصافِ ثلاثہ میں سے کسی ایک ہی وصف کے بدلنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا۔

فائدہ:

اُشنان ہمزہ کے پیش کے ساتھ ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے جو صابون ہی کی طرح کپڑے وغیرہ کو صاف کر دیتی ہے۔

﴿وَإِنْ تَغَيَّرَ بِالطَّبْخِ بَعْدَ مَا خَلَطَ بِهِ غَيْرُهُ لَا يَجُوْزُ التَّوَضِّيْ بِهِ﴾ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ فِيْ مَعْنَى الْمُنَزَّلِ مِنَ السَّمَآءِ، إِلَّا إِذَا طُبِخَ فِيْهِ مَا يُقْصَدُ بِهِ الْمُبَالَغَةُ فِي النَّظَافَةِ كَالْأُشْنَانِ وَنَحْوِهِ، لِأَنَّ الْمَيِّتَ يُغْسَلُ بِالْمَاءِ الَّذِيْ أُغْلِيَ بِالسِّدْرِ، بِذٰلِكَ وَرَدَتِ السُّنَّةُ، إِلَّا أَنْ يَغْلِبَ ذٰلِكَ عَلَى الْمَاءِ فَيَصِيْرُ كَالسَّوِيْقِ الْمَخْلُوْطِ لِزَوَالِ اِسْمِ الْمَاءِ عَنْهُ.

ترجمہ: اور اگر پانی کے ساتھ دوسری چیز ملا کر پکانے کی وجہ سے پانی متغیر ہوگیا تو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ یہ آسمان سے نازل شدہ پانی کے معنی میں نہیں رہ گیا، الّا یہ کہ پانی میں ایسی چیز پکائی جائے جس سے نظافت میں مبالغہ مقصود ہو، جیسے اشنان وغیرہ، اس لیے کہ میت کو بیری کی پتی سے جوش دیے ہوئے پانی سے غسل دیا جاتا ہے، اسی طریقہ کے مطابق سنت وارد ہوئی ہے، الّا یہ کہ وہ چیز پانی پر غالب آجائے اور پانی میں ملے ہوئے ستو کی طرح ہو جائے، اس لیے کہ پانی کا نام ہی اس سے ختم ہے۔

اللغات:

﴿نَظَافَة﴾ صفائی ستھرائی۔ ﴿أُغْلِيَ﴾ صیغۂ مجہول، أغلیٰ یُغْلِیْ، باب افعال؛ اُبالنا، جوش دینا۔ ﴿سِدْر﴾ بیری کا درخت اور اس کے پتے وغیرہ۔ ﴿سَوِیْقٌ﴾ ستو۔

پکائے ہوئے پانی سے وضو کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر پانی میں کوئی چیز ملائی گئی اور پھر اس پانی کو پکایا گیا تو اب اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ جوازِ وضو کے لیے ماء مطلق ضروری ہے، اور یہ پانی خلط اور طبخ کی وجہ سے ماء مطلق اور منزل من السماء کے درجے میں نہیں ہے، لہٰذا اس سے وضو بھی صحیح نہیں ہوگا۔ صاحب ہدایہ نے یہاں **بعد ما خلط الخ** کے ذریعہ یہ اشارہ دیا ہے کہ اگر کوئی چیز ملائے بغیر صرف پانی ہی کو پکایا گیا تو اس صورت میں اس پانی سے بہرحال وضو جائز ہے، اس لیے کہ موسم سرما میں تو گرم کیے اور پکائے بغیر پانی کو ہاتھ لگانے کی ہمت ہی نہیں ہوتی۔

إلاّ إذا طبخ الخ یہاں سے استثناء کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پانی میں کوئی چیز ڈال کر پکانے سے وضو کا عدم جواز اس صورت میں ہے جب اس چیز سے نظافت یا مبالغہ **فی الطهارة** مقصود نہ ہو، لیکن اگر پانی میں کوئی ایسی چیز ڈال کر پکائی گئی جس سے نظافت حاصل کی جاتی ہو جیسے اشنان اور نیم اور بیری کے پتے وغیرہ تو اس صورت میں اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔

اور اس جواز کی سب سے بیّن دلیل یہ ہے کہ عام طور پر مُردوں کو ایسے پانی سے غسل دیا جاتا ہے جس کو بیری وغیرہ کے پتوں کو ڈال کر اُبالا اور پکایا جاتا ہے اور یہی طریقہ مسنون بھی ہے، مگر یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک بیری کے پتے وغیرہ اس پانی پر غالب نہ آئیں، لیکن اگر اتنی مقدار میں انھیں ڈال دیا جائے کہ وہ پانی پر غالب آجائیں تو اس صورت میں اس پانی سے وضو کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ پانی کے مغلوب ہونے کی صورت میں اس پر پانی ہی کا اطلاق نہیں ہوتا چہ جائے کہ ماء مطلق کا اطلاق ہو۔ جیسے اگر پانی میں ستو ملا دیا جائے اور وہ پانی پر غالب آجائے تو اب پانی، پانی نہیں کہلائے گا، بل کہ اسے ستو کا نام دیا جائے گا اور اس سے وضو وغیرہ کرنا درست نہیں ہوگا۔

﴿وَكُلُّ مَاءٍ وَقَعَتْ فِيهِ النَّجَاسَةُ لَمْ يَجُزِ الْوُضُوْءُ بِهِ قَلِيْلًا كَانَتِ النَّجَاسَةُ أَوْ كَثِيْرًا﴾ وَقَالَ مَالِكٌ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يَجُوْزُ مَالَمْ يَتَغَيَّرْ أَحَدُ أَوْصَافِهِ لِمَا رَوَيْنَا، وَقَالَ الشَّافِعِي رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يَجُوْزُ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لِقَوْلِهِ[1] عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَا يَحْمِلُ خُبْثًا، وَلَنَا[2] حَدِيْثُ الْمُسْتَيقِظِ مِنْ مَنَامِهِ، وَقَوْلُهُ[3] عَلَيْهِ السَّلَامُ لَايَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَلَا يَغْتَسِلَنَّ فِيْهِ مِنَ الْجَنَابَةِ، مِنْ غَيْرِ فَصْلٍ، وَالَّذِي رَوَاهُ مَالِكٌ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَرَدَ فِيْ بِئْرِ بُضَاعَةَ، وَمَاؤُهَا كَانَ جَارِيًا فِي الْبَسَاتِيْنِ، وَمَا رَوَاهُ الشَّافِعِي رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ ضَعَّفَهُ أَبُوْدَاوُدَ، أَوْ هُوَ يَضْعُفُ عَنْ اِحْتِمَالِ النَّجَاسَةِ.

ترجمه: ہر وہ پانی جس میں نجاست گر جائے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، خواہ نجاست تھوڑی ہو یا زیادہ۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب تک پانی کے اوصاف میں سے کوئی وصف نہ بدلے اس وقت تک اس سے وضو کرنا جائز ہے اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی دو قلے ہوں تو اس سے وضو کرنا جائز ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ''جب پانی دو قلے تک پہنچ جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا۔''

اور ہماری دلیل مستیقظ من منامه والی حدیث ہے اور آپ کا یہ فرمان بھی ہے کہ تم میں سے کوئی بھی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں ہرگز پیشاب نہ کرے اور نہ ہی اس میں غسل جنابت کرے، بغیر کسی تفصیل کے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ روایت بیر بضاعہ کے متعلق وارد ہوئی ہے اور بیر بضاعہ کا پانی باغوں میں جاری تھا۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ روایت کو امام ابوداؤد نے ضعیف قرار دیا ہے، یا اس روایت کا مطلب یہ ہے کہ دوقلہ پانی نجاست اٹھانے کے لائق نہیں رہتا۔

اللغات:

﴿قُلّة﴾ مٹکا، پہاڑ کی چوٹی، آدمی کی قامت۔ ﴿مُسْتَیْقِظ﴾ جاگنے والا۔ ﴿بَسَاتِیْن﴾ اسم جمع، واحد بستان؛ باغ۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الطهارۃ باب ما ینجس الماء حدیث رقم ٦٣.

والترمذی فی کتاب الطهارۃ باب ماجاء ان الماء لا ینجسه شی حدیث رقم ٦٧.

❷ قدمہ تخریجہ راجع تحت حدیث رقم ٢.

❸ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الطهارۃ باب البول فی الماء الراکد حدیث رقم ٦٩.

والبخاری فی کتاب الوضوء باب البول فی الماء الدائم حدیث رقم ٢٣٩.

نجاست گرے ہوئے پانی سے وضو کا حکم:

حلِ عبارت سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیے کہ متن میں ماء سے ماء راکد (ٹھہرا ہوا) مراد ہے، ماء جاری مراد نہیں ہے اور یہ بڑا معرکۃ الآراء مسئلہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ٹھہرے ہوئے پانی میں نجاست گر جائے تو ہمارے یہاں اس پانی سے وضو کرنا مطلقاً ناجائز ہے، خواہ نجاست کم ہو یا زیادہ ہو۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی وصف بدل گیا ہے، تب تو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اگر کوئی وصف متغیر نہیں ہوا ہے، تو اس سے وضو کرنا جائز ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی دوقلہ کی مقدار میں ہو تو اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے ورنہ نہیں۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو اس سے پہلے گذر چکی ہے یعنی **الماء طهور لا ینجسه شيئ إلا ما غیّر لونه أو طعمه أو ریحه**، اور وجہ استدلال بایں معنیٰ ہے کہ اس حدیث میں اس وقت تک پانی کو پاک قرار دیا گیا ہے جب تک کہ کوئی ناپاک چیز اس میں گر کر اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کسی وصف کو بدل نہ ڈالے، لہٰذا ہم بھی اسی بات کے قائل ہیں کہ نجاست گرنے کے بعد جب تک اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی وصف نہ متغیر ہو، اس وقت تک پانی پاک رہتا ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل قلتین والی حدیث ہے کہ اگر پانی دوقلہ ہو تو وہ نجاست نہیں اٹھاتا۔ اور وجہ استدلال یہ ہے کہ قلتین کی مقدار ایک کثیر مقدار ہے، اور اگر اس مقدار پانی میں نجاست گرتی ہے تو وہ پانی نجاست سے متاثر نہیں ہوتا، معلوم ہوا کہ پانی اگر

قلتین سے کم ہو اور اس میں نجاست گر جائے تب تو اس سے وضو درست نہیں ہے، لیکن اگر قلتین کی مقدار میں ہو تو اس سے وضو درست اور جائز ہے۔

ہماری پہلی دلیل حدیثِ مستیقظ ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا **إذا استیقظ أحدکم من منامه فلا یغمسن یده في الإناء حتی یغسلها ثلثا** کہ اگر تم میں سے کوئی شخص سو کر اُٹھے تو تین مرتبہ ہاتھ دھونے سے پہلے اسے برتن میں داخل نہ کرے، اس حدیث سے وجہ استدلال اس طرح ہے کہ احتمالِ نجاست کی وجہ سے برتن میں ہاتھ ڈالنے سے منع کیا گیا ہے، تو جب نجاست کا یقین ہو تو اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ ہاتھ ڈالنے سے منع کیا جائے گا، ورنہ تو یقیناً پانی ناپاک ہو جائے گا۔
دوسری دلیل یہ حدیث ہے: **لایبولن أحدکم في الماء الدائم الخ** اور اس سے وجہ استدلال بایں معنی ہے کہ اس میں صراحت کے ساتھ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے منع کیا گیا ہے، اگر ماء راکد میں نجاست گرنے سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا تو اتنی صراحت کے ساتھ اس میں پیشاب کرنے کی ممانعت وارد نہیں ہوتی۔

ہماری پیش کردہ دونوں حدیثیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہیں، امام مالک کے خلاف تو اس لیے کہ ماء راکد میں غسل جنابت سے منع کیا گیا ہے، حالاں کہ غسل کرنے سے پانی کا کوئی بھی وصف متغیر نہیں ہوتا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت اس لیے ہے کہ اس میں قلتین وغیرہ کی کوئی تفصیل نہیں ہے، اور مطلق ماء راکد میں پیشاب کرنے سے منع یا گیا ہے اور اگر کسی نے کر لیا تو وہ پانی ناپاک ہو جائے گا، خواہ پانی دو قلہ ہو، یا اس سے کم ہو۔

والذي رواه مالك الخ یہاں سے صاحب ہدایہ امام مالک کی پیش کردہ حدیث کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بئر بضاعہ کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے، پوری حدیث ترمذی اور نسائی شریف وغیرہ میں یوں مذکور ہے **عن أبي سعید الخدري** رضی اللہ عنہ **قال قیل یارسول الله أنتوضأ من بیر بضاعة وهي بیر تلقی فیها الحیض ولحوم الکلاب والنتن، فقال النبي** ﷺ **إن الماء طهور لا ینجسه شيء**۔ یعنی حضرات صحابہ بئر بضاعہ میں ڈالی جانے والی گندگیوں اور ناپاکیوں سے بخوبی واقف تھے، اس لیے ان کے دل میں بئر بضاعہ کے پانی کو لے کر طبعی طور پر تنفر اور تکدر تھا، اس لیے انھوں نے نبی اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ اے اللہ کے نبی بئر بضاعہ کی پوزیشن نہایت خراب ہے، اس میں حیض کے کپڑے اور گوشت وغیرہ کے لوتھڑے ڈالے جاتے ہیں، اب آپ ہی بتائیے کیا ہم اس کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟

اس پر آپ ﷺ نے یہ جملہ ارشاد فرمایا تھا کہ **إن الماء طهور لاینجسه شيء** اور یہ بات طے شدہ ہے کہ بئر بضاعہ میں جو پانی تھا وہ ماء راکد نہیں تھا، بل کہ ماء جاری تھا اور اس سے پانچ باغ سیراب کیے جاتے تھے (عنایہ، بنایہ) لہٰذا جب بئر بضاعہ کا پانی ماء جاری تھا تو اس کو لے کر ماء راکد کے متعلق کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے۔؟

وما رواه الشافعي یہاں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ حدیث **إذا بلغ الماء قلتین الخ** کا جواب دیا گیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اولاً تو یہ حدیث ہی ضعیف ہے اور امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے اس حدیث پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے **حدیث القلتین مما لا یثبت، وهکذا قال ابن المدیني أستاذ محمد بن اسماعیل البخاري**، یعنی یہ غیر ثابت شدہ حدیثوں میں سے ہے اور یہی رائے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ علی بن مدینی کی بھی ہے اور اسی سے ملتی جلتی رائے خود حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی

بھی ہے، فرماتے ہیں **بلغني بإسناد لايحضرني من ذكره** یعنی یہ حدیث مجھ تک ایسی سند سے پہنچی ہے جس کا راوی ہی نہیں یاد آرہا ہے۔ لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا۔

اس کے علاوہ اس حدیث کے متن میں بھی اضطراب ہے چناں چہ دارقطنی میں حماد بن سلمہ کی روایت میں **قلتين أو ثلاثا** کا مضمون آیا ہے، اسی طرح جابر بن عبداللہ کی روایت میں **إذا بلغ الماء أربعين قلة** اور بعض میں **أربعين غربا** اور **دلوا** کا مضمون وارد ہوا ہے، ان سب کے علاوہ قلہ کی مقدار اور اس کا مصداق بھی نامعلوم اور مجہول ہے، کیوں کہ کبھی قلہ بول کر انسانی ڈھانچہ مراد لیا جاتا ہے، کبھی قلہ بول کر پہاڑ کا سرا مراد لیا جاتا ہے اور کبھی قلہ سے گھڑا مراد ہوتا ہے، اور اگر ہم یہاں اس سے گھڑا مراد لیں تو پھر بھی یہ جہالت باقی رہ جائے گی کہ کون سا گھڑا مراد ہے، الحاصل اس حدیث سے استدلال کرنا ''نو کی مرغی نوّے کا مصالحہ'' لگانے کے مترادف ہے، اس لیے اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ (۱/۸۵، ۸۶)

اس حدیث کا ایک اور جواب یہ ہے کہ جس طرح اس کا وہ مفہوم مراد ہوسکتا ہے جو امام شافعی نے بیان کیا ہے کہ دو قلہ پانی نجاست سے متاثر نہیں ہوسکتا، اسی طرح اس کا یہ مفہوم بھی مراد لیا جاسکتا ہے کہ اگر پانی دو قلہ کی مقدار میں ہو تو وہ نجاست کو برداشت نہیں کرتا، یعنی نجاست گرنے سے ناپاک ہوجاتا ہے۔ تو جب اس میں یہ احتمال بھی موجود ہے تو آخر کیوں کر اس سے استدلال درست ہوگا، کیوں کہ یہ ضابطہ تو ہر کسی کو معلوم ہے کہ **إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال**۔

﴿وَالْمَاءُ الْجَارِيْ إِذَا وَقَعَتْ فِيْهِ نَجَاسَةٌ جَازَ الْوُضُوْءُ بِهِ إِذَا لَمْ يُرَلَهَا أَثَرٌ﴾ لِأَنَّهَا لَاتَسْتَقِرُّ مَعَ جِرْيَانِ الْمَاءِ، وَالْأَثَرُ هُوَ الطَّعْمُ أَوِ الرَّائِحَةُ أَوِ اللَّوْنُ، وَالْجَارِي مَالَا يَتَكَرَّرُ اِسْتِعْمَالُهُ، وَقِيْلَ مَا يَذْهَبُ بِتِبْنَةٍ.

ترجمه: اور اگر بہتے ہوئے پانی میں نجاست گر جائے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے بشرطیکہ نجاست کا کوئی اثر نہ دکھلائی دے، اس لیے کہ نجاست پانی کے بہاؤ کے ساتھ نہیں ٹھہر سکتی، اور اثر وہی مزہ یا بو یا رنگ ہے۔ اور ماء جاری وہ ہے جس کا استعمال مکرر نہ ہو، اور ایک قول یہ ہے جو تنکا بہالے جائے۔

اللغات:

﴿جِرْيَانِ﴾ اسم مصدر؛ بہنا، چلنا، رکود کی ضد۔ ﴿تِبْنَةٍ﴾ تنکا۔

ماء جاری، تعریف اور حکم کا بیان:

مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر ماء جاری میں کوئی نجاست گر جائے تو جب تک اس پانی میں نجاست کا کوئی اثر نہ دکھائی دے بالفاظ دیگر جب تک پانی کے اوصاف ثلاثہ رنگ، بو، مزہ تینوں میں سے کوئی وصف نہ بدلے اس وقت تک اس پانی سے وضو کرنا درست اور جائز ہے، کیوں کہ اگر پانی جاری ہوگا تو یہ بات طے شدہ ہے کہ اس میں نجاست کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس لیے کہ جاری پانی میں نجاست نہ تو رک سکتی ہے اور نہ ہی ٹھہر کر اپنا رنگ دکھا سکتی ہے۔

فرماتے ہیں کہ عبارت میں جو **اثر** کا لفظ آیا ہے اس سے یہی اوصاف ثلاثہ یعنی رنگ، بو اور مزہ مراد ہیں۔ اور ماء جاری کی

تفصیل اور توضیح کے سلسلے میں حضرات فقہاء کی مختلف رائیں ہیں جو بنایہ اور فتح القدیر کے حوالے سے یہاں درج کی جا رہی ہیں:

① ماء جاری وہ پانی ہے جس کا استعمال مکرر نہ ہو، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نہر وغیرہ سے ہاتھ میں پانی لے کر اسے استعمال کرے پھر وہ پانی وہیں گرا دے اور دوبارہ جب پانی لینے کے لیے ہاتھ بڑھائے تو گرایا اور استعمال کیا ہوا پانی اس کے ہاتھ میں نہ لگے۔

② دوسری رائے یہ ہے کہ ماء جاری اس پانی کو کہتے ہیں جو تنکا بہا لے جائے۔

③ تیسری رائے یہ ہے کہ ماء جاری اس پانی کو کہتے ہیں جس کو لوگ جاری سمجھیں، صاحب عنایہ نے اسے أصح قرار دیا ہے۔

④ چوتھی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چوڑائی میں اپنا ہاتھ رکھ دے تو پانی کا بہاؤ نہ بند ہو۔ واللہ اعلم (عنایہ ۱/۸۶)

﴿وَالْغَدِيْرُ الْعَظِيْمُ الَّذِيْ لَا يَتَحَرَّكُ أَحَدُ طَرَفَيْهِ بِتَحْرِيْكِ الطَّرْفِ الْآخَرِ إِذَا وَقَعَتْ نَجَاسَةٌ فِيْ أَحَدِ جَانِبَيْهِ جَازَ الْوُضُوْءَ مِنَ الْجَانِبِ الْآخَرِ﴾ لِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ النَّجَاسَةَ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ، إِذْ أَثَرُ التَّحْرِيْكِ فِي السِّرَايَةِ فَوْقَ أَثَرِ النَّجَاسَةِ، ثُمَّ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ أَنَّهُ يُعْتَبَرُ التَّحْرِيْكُ بِالْإِغْتِسَالِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ، وَعَنْهُ بِالتَّحْرِيْكِ بِالْيَدِ، وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ بِالتَّوَضِّيْ، وَوَجْهُ الْأَوَّلِ أَنَّ الْحَاجَةَ إِلَيْهِ فِي الْحِيَاضِ أَشَدُّ مِنْهَا إِلَى التَّوَضِّيْ، وَبَعْضُهُمْ قَدَّرَهُ بِالْمَسَاحَةِ عَشَرًا فِيْ عَشَرٍ بِذِرَاعِ الْكِرْبَاسِ تَوْسِعَةً لِلْأَمْرِ عَلَى النَّاسِ، وَعَلَيْهِ الْفَتْوٰى، وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْعُمُقِ أَنْ يَكُوْنَ بِحَالٍ لَا يَنْحَسِرُ بِالْإِغْتِرَافِ هُوَ الصَّحِيْحُ، وَقَوْلُهُ فِي الْكِتَابِ جَازَ الْوُضُوْءُ مِنَ الْجَانِبِ الْآخَرِ إِشَارَةٌ إِلٰى أَنَّهُ يَنْجُسُ مَوْضِعَ الْوُقُوْعِ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ أَنَّهُ لَا يَنْجُسُ إِلَّا بِظُهُوْرِ النَّجَاسَةِ فِيْهِ كَالْمَاءِ الْجَارِيْ.

ترجمہ: اور وہ بڑا تالاب جس کا ایک کنارہ دوسرے کنارے کو حرکت دینے سے متحرک نہ ہو اگر اس کے ایک کنارے نجاست گر جائے تو دوسرے کنارے سے وضو کرنا جائز ہے، اس لیے کہ ظاہر یہی ہے کہ نجاست دوسرے کنارے تک نہیں پہنچی ہے، اس لیے کہ پھیل جانے کے حوالے سے حرکت دینے کا اثر نجاست کے اثر سے بڑھ کر ہے۔

پھر حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وہ غسل کرنے والی تحریک کا اعتبار کرتے ہیں اور یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔ اور امام صاحب سے ایک قول تحریک بالید کا ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے تحریک بالتوضی کا قول منقول ہے۔

اور قول اول کی دلیل یہ ہے کہ حوضوں میں غسل کی حاجت وضو کی حاجت سے بڑھی ہوئی ہے۔ اور بعض فقہاء نے لوگوں پر وسعتِ حکم کے پیش نظر کپڑے کے پیمانے سے دس بائی دس کی پیمائش سے غدیر عظیم کا اندازہ لگایا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور گہرائی میں اتنا معتبر ہے کہ اس حال میں ہو کہ چلّو بھرنے سے زمین نہ کھلے یہی صحیح ہے۔

اور قدوری میں امام قدوری کا جاز الوضوء من الجانب الآخر کہنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہوجائے گی۔ اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ موضعِ وقوع میں ظہورِ نجاست کے بغیر وہ جگہ ناپاک نہیں ہوگی۔ جیسے ماء جاری۔

اللغاتُ:

﴿غَدِیْرٌ﴾ تالاب۔ ﴿سِرَایَۃ﴾ اسم مصدر، سری یسری، باب ضرب؛ پھیل جانا، گھس جانا، چلنا، پہنچنا۔ ﴿حِیَاض﴾ اسم جمع، واحد حوض؛ پانی کا ذخیرہ۔ ﴿مَسَاحَۃ﴾ پیائش۔ ﴿کِرْبَاس﴾ موٹا سوتی کپڑا، کینوس۔ ﴿ذِرَاعِ الْکِرْبَاسِ﴾ ایک پیمانہ جس کی لمبائی تقریباً "36 ہوتی ہے۔ ﴿یَنْحَسِرُ﴾ الحسر ینحسر، باب انفعال؛ کھل جانا، ہٹ جانا، بالوں کا گر جانا۔ ﴿اِغْتِرَاف﴾ اسم مصدر؛ چلو بھرنا۔

ماء کثیر؛ تعریف، حکم اور اس سے وضو کرنے کا بیان:

اس سے پہلے یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ ماء قلیل میں اگر نجاست گر جائے تو وہ ناپاک ہوجاتا ہے، لیکن اگر ماء کثیر میں نجاست گرے تو پھر اس کی دو شکلیں ہیں (۱) وہ پانی جاری ہے (۲) جاری نہیں ہے۔ اگر وہ پانی جاری ہے تو بھی نجاست گرنے سے ناپاک نہیں ہوگا، اس کی بھی تفصیل گزر چکی ہے، یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ وہ ماء کثیر جو تالاب اور حوض وغیرہ میں جمع ہوتا ہے اس میں اگر نجاست گر جائے تو کس طرح اس کی طہارت اور عدم طہارت کا مسئلہ معلوم کیا جائے؟ اس سلسلے میں سب سے پہلے تو یہ بات ذہن میں رکھیے کہ بڑے حوض اور بڑے تالاب کا معیار یہ ہے کہ اگر اس کے ایک کنارے کو حرکت دی جائے اور دوسرے کنارے میں حرکت وغیرہ نہ پیدا ہو، تب تو پانی کی یہ مقدار ماء کثیر ہے اور مذکورہ تالاب وغیرہ غدیر عظیم ہے۔ اور اگر حوض اور تالاب اس مقدار سے چھوٹے ہوں اور ایک طرف حرکت دینے سے ان کی دوسری طرف حرکت اور ہلچل پیدا ہوجائے تو یہ مقدار ماء قلیل ہوگی اور معمولی نجاست گرنے سے بھی پورا پانی ناپاک ہوجائے گا۔

کناروں کے متحرک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک طرف وضو یا غُسل وغیرہ کرنے سے دوسری طرف کا پانی اوپر نیچے ہوتا ہو، رہا یہ مسئلہ کہ کس درجے کی اور کون سی تحریک معتبر ہے تو اس سلسلے میں حضرات فقہائے احناف کے مختلف اقوال ہیں۔

(۱) چناں چہ پہلا قول یہ ہے کہ تحریکِ غُسل معتبر ہے، یعنی اگر تالاب اور حوض کے ایک کنارے کوئی شخص غسل کرے تو دوسرے کنارے میں اگر حرکت ہوتی ہے تب وہ غدیر اور حوض چھوٹا شمار کیا جائے گا۔ اور اگر حرکت نہیں ہوتی تو اس صورت میں مذکورہ غدیر کو غدیر عظیم کا درجہ دیا جائے گا۔ یہ قول حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے امام اعظم علیہ الرحمہ سے نقل کیا ہے۔

(۲) امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت امام صاحب کا دوسرا قول یہ بیان کیا ہے کہ غدیر کی تحریک کے سلسلے میں تحریک بالید معتبر ہے، یعنی اگر پانی میں ہاتھ لگانے اور اسے ہلانے سے دوسرے کنارے کا پانی حرکت میں نہ آئے تب وہ غدیر عظیم ہے، ورنہ تو صغیر ہے۔

(۳) حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے یہ منقول ہے کہ ''تحریکِ توضی'' کا اعتبار ہے، یعنی اگر کوئی شخص کسی حوض اور تالاب کے

ایک کنارے بیٹھ کر وضو کرے تو دوسرے کنارے اگر حرکت پیدا ہو تو یہ غدیر صغیر ہے اور اگر حرکت پیدا نہ ہو تو یہ غدیر عظیم ہے۔

اور امام محمد سے نوادر کی روایت میں یہ منقول ہے کہ ان سے کسی نے غدیر عظیم کی بابت دریافت کیا تو انھوں نے اپنی مسجد کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ **مثل مسجدي هذا** یعنی اگر وہ حوض جس کے متعلق تم پوچھ رہے ہو میری مسجد کے حوض کی طرح ہے تو وہ حوض عظیم اور غدیر عظیم ہے، ورنہ تو غدیر صغیر ہے، بعد میں جب ان کی مسجد کے حوض کی پیائش کی گئی تو ایک روایت کے مطابق وہ ہشت در ہشت (آٹھ بائی آٹھ) نکلا اور دوسری روایت کے مطابق وہ دہ در دہ (دس بائی دس) نکلا۔

تحریک کے سلسلے میں جو تین اقوال ذکر کیے گئے ہیں، ان میں سے قول اوّل کی دلیل یہ ہے کہ حوض اور تالاب میں وضو کی بہ نسبت غسل کی ضرورت زیادہ پیش آتی ہے، کیوں کہ عام طور پر وضو گھروں میں کیا جاتا ہے اور غسل وغیرہ تالاب میں (مگر یہ پہلے زمانے کی بات ہے) اس لیے تحریک کے سلسلے میں تحریک بالاغتسال کا اعتبار کیا جائے گا۔

دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ تحریک بالید سب سے اخف ہے، اس لیے لوگوں کے توسّع اور آسانی کے پیش نظر اس کو معتبر ماننا زیادہ بہتر ہے۔

اور تیسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ تمام امور میں اوسط درجے کا امر بہتر سمجھا جاتا ہے اور تحریک توضی بھی تحریک انقسال اور تحریک بالید میں اوسط درجے کی ہے، اسی لیے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

صاحب عنایہ نے لکھا ہے کہ متاخرین فقہائے احناف نے تحریک کے علاوہ رنگ وغیرہ کے ذریعے بھی غدیر عظیم کا اندازہ لگایا ہے، چناں چہ ابوحفص کبیرؒ سے یہ منقول ہے کہ تالاب کے ایک کنارے زعفران یا کوئی اور رنگ ڈالا جائے، اگر اس رنگ کا اثر دوسرے کنارے تک پہنچتا ہے تو وہ غدیر صغیر ہے اور اگر نہیں پہنچتا تو وہ غدیر عظیم ہے۔

اسی طرح امام ابوسلیمان جوز جانی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا گیا ہے کہ غدیر کے سلسلے میں مساحت کا اعتبار ہے، یعنی اگر کوئی تالاب یا حوض دہ در دہ کی مقدار میں ہے تو وہ عظیم ہے، ورنہ صغیر۔ اسی قول کو عامۃ المشائخ نے اختیار کیا ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، مساحت کے سلسلے میں صاحب فتاویٰ قاضی خاں کی رائے یہ ہے کہ سات مٹھی ہو اور ہر مٹھی پر ایک کھڑی انگلی کا اضافہ بھی ہو۔ (بحوالہ عنایہ ۱/۷۸، بنایہ ۱/۳۳۱)

یہ تمام تفصیلات تو حوض کی چوڑائی اور لمبائی سے متعلق تھیں، عمق اور گہرائی کے سلسلے میں عرض یہ ہے کہ حوض وغیرہ اتنا گہرا ہو کہ اس میں سے پانی لینے پر زمین نہ دکھائے دے، یہی قول صحیح ہے، ورنہ بعض لوگ نے ایک ذراع تک گہرا ہونے کا اعتبار کیا ہے اور بعض نے ایک بالشت تک گہرا ہونے کو معتبر مانا ہے۔

وقوله الخ فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے جو **جاز الوضوء من الجانب الآخر** کہا ہے، اس سے اس طرف اشارہ ہے کہ جس جانب نجاست گرے گی وہ جانب ناپاک ہوجائے گی اور اس طرف تو کسی بھی حال میں وضو کرنا درست نہیں ہے۔

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ اس صورت میں بھی نجاست کے اثر پر وضو کے جواز اور عدم جواز کا انحصار کرتے ہیں، یعنی اگر مقام وقوع میں نجاست گری اور اس کا اثر بھی ظاہر ہوا تب تو وہ جگہ ناپاک ہوگی۔ لیکن اگر اثر ظاہر نہیں ہوا تو وہ جگہ ناپاک نہیں ہوگی۔

﴿قَالَ وَمَوْتُ مَا لَيْسَ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةٌ فِي الْمَاءِ لَايُنَجِّسُهُ كَالْبَقِّ وَالذُّبَابِ وَالزَّنَابِيْرِ وَالْعَقْرَبِ وَنَحْوِهَا﴾ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يُفْسِدُهُ، لِأَنَّ التَّحْرِيْمَ لَا بِطَرِيْقِ الْكَرَامَةِ آيَةُ النَّجَاسَةِ، بِخِلَافِ دُوْدِ النَّحْلِ وَسُوْسِ الثِّمَارِ، لِأَنَّ فِيْهِ ضَرُوْرَةً، وَلَنَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ[1] فِيْهِ "هٰذَا هُوَ الْحَلَالُ أَكْلُهُ وَ شُرْبُهُ وَالْوُضُوْءُ مِنْهُ"، وَلِأَنَّ الْمُنَجِّسَ هُوَ اخْتِلَاطُ الدَّمِ الْمَسْفُوْحِ بِأَجْزَائِهِ عِنْدَ الْمَوْتِ، حَتّٰى حَلَّ الْمُذَكّٰى لِانْعِدَامِ الدَّمِ فِيْهِ وَلَا دَمَ فِيْهَا، وَالْحُرْمَةُ لَيْسَتْ مِنْ ضَرُوْرَتِهَا النَّجَاسَةُ كَالطِّيْنِ .

ترجمہ: اور پانی میں اس جانور کا مرنا جس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، پانی کو ناپاک نہیں کرتا، جیسے مچھر، مکھی، بھڑیں اور بچھو وغیرہ۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پانی کو فاسد کر دیتا ہے، کیوں کہ وہ تحریم جو کرامت کے طور پر نہ ہو وہ نجاست کی علامت ہے، برخلاف شہد کی مکھیوں کے بچوں اور پھلوں کے کیڑوں کے، اس لیے کہ اس میں ضرورت ہے۔

اور ہماری دلیل اس سلسلے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے، یہی ہے جس کا کھانا، پینا اور اس سے وضو کرنا حلال ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ دمِ مسفوح کا جانور کی موت کے وقت پانی کے اجزاء کے ساتھ ملنا ہی ناپاک کرنے والا ہے، یہی وجہ ہے کہ ذبح کیا ہوا جانور حلال ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں خون نہیں رہ جاتا، اور ان جانوروں میں یہ خون ہی نہیں ہوتا۔ اور حرمت کے لیے نجاست ضروری نہیں ہے، جیسے مٹی۔

اللغات:

﴿سَائِلَةٌ﴾ اسم فاعل، سال یسیل، باب ضرب؛ بہنے والا۔ ﴿بَقٌّ﴾ لیسُو، کھٹل۔ ﴿ذُبَابٌ﴾ مکھی۔ ﴿زَنَابِيْر﴾ اسم جمع، واحد زنبور؛ بھڑ، تتیا۔ ﴿عَقْرَبٌ﴾ بچھو۔ ﴿دُوْدِ النَّحْلِ﴾ چھوٹی شہد کی مکھیاں جو کیڑوں کی طرح اُڑ نہیں سکتیں۔ ﴿سُوْسِ الثِّمَارِ﴾ پھلوں کے کیڑے۔ ﴿مُذَكّٰى﴾ اسم مفعول، زکّی یزکّی، باب تفعیل؛ پاک کرنا، مراد ذبح کرنا، ذبح شدہ، حلال کیا ہوا جانور۔

تخریج:

[1] اخرجہ دارقطنی فی کتاب الطہارۃ باب کل طعام وقعت فیہ دابۃ لیس لہا دم باب رقم ٦ حدیث رقم ٨١.

ایسے پانی کا حکم جس میں بغیر خون کا کوئی جانور گر کر مر گیا ہو:

حل عبارت سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیے کہ متن میں نفس سے مراد خون ہے اور خون اللہ تعالیٰ کے فرمان حرمت علیکم المیتۃ والدم الخ کی رو سے ناپاک اور حرام ہے، اگر کسی چیز میں گر جائے تو اسے ناپاک کر دے گا۔ متن میں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ اسی خون پر متفرع ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر پانی میں کوئی ایسا جانور گر کر مر جائے جس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، جیسے مکھی، بچھو اور بھڑ وغیرہ، تو ان جانوروں کے مرنے سے ہمارے یہاں پانی ناپاک نہیں ہوگا، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پانی

کی نجاست اور اس کے فاسد ہونے کے قائل ہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مرا ہوا جانور **حرمت علیکم المیتة** کی صراحت کے پیش نظر حرام ہے اور ہر وہ تحریم جو کرامت اور بزرگی کے طور پر نہ ہو وہ نجاست کی علامت ہے، اور چوں کہ میتة کی تحریم کرامت کے قبیل سے نہیں ہے، اس لیے وہ بھی نجاست کی علامت ہوگی اور اس کے پانی میں گر جانے سے پانی ناپاک ہو جائے گا۔

صاحب کتاب نے **لابطریق الکرامة** کہہ کر انسان کو خارج کیا ہے، اس لیے کہ اگر کوئی پاک انسان پانی میں گر کر مر جائے تو اس کی موت سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوگا، کیوں کہ اگرچہ یہ میتة ہے اور **حرمت علیکم المیتة** کے ضمن میں داخل ہے، مگر پھر بھی مردار انسان نجاست کی علامت نہیں ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو **جمیع أجزائه** سمیت بطور تکریم وتعظیم حرام قرار دیا ہے نہ کہ بوجہ نجاست، لہٰذا جب انسان میں نجاست نہیں ہے تو پانی میں اس کے گرنے سے کوئی فرق بھی نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر شہد کی مکھی کے بچے شہد کے چھتہ میں مر گئے یا پھلوں کے کیڑے پھل میں مر گئے تو اس سے نہ تو شہد ناپاک ہوگا اور نہ ہی پھل کی صحت اور طہارت پر کوئی آنچ آئے گی، اس لیے کہ عقلاً اور قیاساً تو یہ بھی آیت کریمہ کے تحت آکر حرام ہونے چاہئیں، مگر ضرورت کے تحت انھیں حلال اور مباح قرار دیا گیا ہے، کیوں کہ ضرورت کے متعلق فقہ کا اصول یہ ہے کہ **الضرورات تبیح المحظورات** یعنی ضرورتیں ممنوع چیزوں کو بھی مباح کر دیا کرتی ہیں۔

ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے، مگر یہ حدیث مختصر ہے، پوری حدیث یوں ہے **عن سلمان رضي الله عنه قال سئل عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم عن إناء فیه طعام أو شراب یموت فیه ما لیس له دم سائل فقال هو الحلال أکله وشربه والوضوء منه الحدیث** یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس برتن کے متعلق دریافت کیا گیا جس میں کھانے پینے کی چیزیں ہوں اور اس میں کوئی ایسا جانور گر کر مر جائے جس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، اس پر آپ نے فرمایا کہ بھائی اس چیز کا کھانا پینا اور وضو کرنا حلال ہے اور شرعاً کوئی قباحت نہیں ہے، یہ حدیث اس سلسلے میں نہایت واضح دلیل ہے کہ جس جانور میں دمِ مسفوح نہ ہو اس کے گرنے اور مرنے سے پاک اور حلال چیزیں ناپاک اور حرام نہیں ہوتیں۔

دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ اصل ناپاک کرنے والی چیز جانور کی موت کے وقت دم سائل کا پانی کے اجزاء سے ملنا اور اس میں گھلنا ہے اور جب ان جانوروں میں (بچھو، بھڑ وغیرہ) دم سائل ہوتا ہی نہیں تو ظاہر ہے کہ ان کے مرنے سے پانی میں خون کا اختلاط بھی نہیں ہوگا اور جب اختلاط دم نہیں ہوگا تو پانی ناپاک بھی نہیں ہوگا، **لأن المنجس هو اختلاط الدم المسفوح الخ، وهو لم یوجدهنا۔**

صاحب ہدایہ عقلی دلیل کو ایک نظیر کے ذریعہ مزید مستحکم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ذبح کیا ہوا جانور حلال ہو جاتا ہے، اس لیے کہ اس میں سے دم مسفوح خارج ہو جاتا ہے، تو جب دم مسفوح ہونے کے بعد نکل جانے سے جانور پاک اور حلال ہو جاتا ہے، تو وہ جانور جن میں دم مسفوح سرے سے ہوتا ہی نہیں وہ تو بدرجۂ اولیٰ پاک رہیں گے۔

والحرمة الخ یہاں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ **التحریم لابطریق الکرامة آیة النجاسة** کہہ کر بھڑ وغیرہ کو ناپاک قرار دینا درست نہیں ہے، اس لیے کہ حرام ہونے والی چیز کے لیے ناپاک ہونا

ضروری نہیں ہے، مثلاً مٹی ہی کو لے لیجیے کہ مٹی حرام ہے مگر ناپاک نہیں ہے۔

﴿وَمَوْتُ مَا يُعِيْشُ فِي الْمَاءِ فِيْهِ لَايُفْسِدُهُ كَالسَّمَكِ وَالضِّفْدَعِ وَالسَّرْطَانِ﴾ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يُفْسِدُهُ، إِلَّا السَّمَكُ لِمَا مَرَّ، وَلَنَا أَنَّهُ مَاتَ فِيْ مَعْدَنِهِ فَلَا يُعْطَى لَهُ حُكْمُ النَّجَاسَةِ كَبَيْضَةٍ حَالَ مُخُّهَا دَمًا، وَلِأَنَّهُ لَا دَمَ فِيْهَا، إِذِ الدَّمَوِيُّ لَا يَسْكُنُ فِي الْمَاءِ وَالدَّمُ هُوَ النَّجَسُ، وَفِيْ غَيْرِ الْمَاءِ قِيْلَ غَيْرُ السَّمَكِ يُفْسِدُهُ لِانْعِدَامِ الْمَعْدَنِ، وَقِيْلَ لَايُفْسِدُهُ لِعَدَمِ الدَّمِ وَهُوَ الْأَصَحُّ، وَالضِّفْدَعُ الْبَحْرِيُّ وَالْبَرِّيُّ سَوَاءٌ، وَقِيْلَ الْبَرِّيُّ يُفْسِدُ لِوُجُوْدِ الدَّمِ وَعَدَمِ الْمَعْدَنِ، وَمَا يَعِيْشُ فِي الْمَاءِ مَا يَكُوْنُ تَوَالُدُهُ وَمَثْوَاهُ فِي الْمَاءِ، وَمَائِيُّ الْمَعَاشِ دُوْنَ مَائِيِّ الْمَوْلَدِ مُفْسِدٌ.

ترجمه: اور پانی میں اس جانور کا مرنا جو پانی ہی میں زندگی گزارتا ہے پانی کو فاسد نہیں کرتا جیسے مچھلی، مینڈک اور کیکڑا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مچھلی کے علاوہ دیگر جانور پانی کو فاسد کر دیتے ہیں، اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ جانور اپنے معدن میں مرا ہے، لہٰذا اسے نجاست کا حکم نہیں دیا جائے گا، جیسے وہ انڈا جس کی زردی خون میں تبدیل ہوگئی ہو، اور اس لیے بھی کہ اس میں خون نہیں ہوتا، کیوں کہ خون والا جانور پانی میں نہیں رہتا اور خون ہی ناپاک ہوتا ہے۔

اور پانی کے علاوہ میں ایک قول یہ ہے کہ معدن نہ ہونے کی وجہ سے مچھلی کے علاوہ دیگر جانور پانی کو فاسد کردیتے ہیں۔ اور ایک قول یہ ہے کہ خون نہ ہونے کی وجہ سے مائی جانور پانی کو فاسد نہیں کرتے اور یہی اصح ہے۔

اور دریائی اور خشکی مینڈک برابر ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ خشکی مینڈک پانی کو اور پانی میں زندگی جینے والے وہ جانور کہلاتے ہیں جن کا توالد وتناسل اور مکث وقیام پانی میں ہو۔ اور وہ جانور جو پانی میں رہتا ہو لیکن اس کا توالد وتناسل پانی میں نہ ہو تو یہ بھی مفسدِ ماء ہے۔

اللغات:

﴿ضَفْدَعٍ﴾ مینڈک۔ ﴿سَرْطَانِ﴾ کیکڑا۔ ﴿مَعْدَنٌ﴾ پائے جانے کی جگہ، وطن، ٹھکانا۔ ﴿مُخٌّ﴾ اندر کا حصہ، مراد انڈے کا اندر کا حصہ، زردی۔ ﴿مَثْوٰی﴾ ٹھکانا، پناہ گاہ، آرام کرنے کی جگہ۔

پانی میں رہنے والے جانوروں کے مرنے سے آلودہ ہونے والے پانی کا حکم:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ وہ جانور جو پانی ہی میں گذر بسر کرتے ہیں جیسے مچھلی ہے، مینڈک اور کیکڑا وغیرہ ہیں، اگر ان میں سے کوئی پانی میں گر کر مر جائے تو ہمارے یہاں وہ پانی خراب اور ناپاک نہیں ہوگا، خواہ قلیل ہو یا کثیر، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مچھلی کے علاوہ اگر دوسرا کوئی جانور مرتا ہے تو اس کے مرنے سے پانی خراب اور ناپاک ہو جائے گا۔

اس سلسلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل وہی ہے جو اس سے پہلے والے مسئلے کے تحت آچکی ہے، یعنی اگر تحریم بطریق کرامت نہ ہو تو وہ نجاست کی علامت ہے اور چوں کہ ان جانوروں کی تحریم بطریق کرامت نہیں ہے، اس لیے ان کی تحریم نجاست

کی علامت ہوگی اور جس چیز میں یہ گر کر مریں گے اسے ناپاک کر دیں گے۔ اور مچھلی چوں کہ مأ کول اللحم چیزوں میں سے ہے، اس لیے اس کا استثناء کیا گیا ہے، لہٰذا اس کے گرنے اور مرنے سے پانی کی طہارت پر کوئی آنچ نہیں آئے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مچھلی اور مینڈک وغیرہ پانی ہی میں رہتے بستے ہیں اور پانی ہی ان کا معدن اور مستقر ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ جو چیز اپنے معدن اور مسکن میں نجس ہوتی ہے اس پر نجاست کا حکم نہیں لگایا جاتا، تاوقتیکہ وہ اپنے معدن سے سرایت نہ کر جائے، اس لیے کہ اگر معدن اور مسکن میں بھی نجاست کا حکم لگا دیا جائے گا تب تو کوئی بھی شخص پاک ہی نہیں ہوگا، کیوں کہ ہر کسی کی رگوں میں خون اور پیٹ میں غلاظت ہوتی ہے، لہٰذا اپنے معدن اور مستقر میں رہتے ہوئے کوئی بھی چیز ناپاک نہیں ہوتی اگرچہ وہ کتنی ہی غلیظ اور بدبودار ہی کیوں نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر انڈے کے اندر اس کی زردی خون میں تبدیل ہو جائے تو جب تک وہ انڈے میں رہے گی اس وقت تک اس پر نجاست کا حکم نہیں لگے گا، کیوں کہ وہ اپنے معدن اور اپنے مسکن میں ہے، اس لیے اتنی بات تو طے ہے کہ جب یہ بات طے ہے کہ معدن میں نجس چیز پر بھی نجاست کا حکم نہیں لگایا جاتا تو مینڈک وغیرہ جن کا معدن پانی ہے اگر یہ اس میں مرجاتے ہیں تو ان کے مرنے کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ موت کی وجہ سے نجاست کا دار و مدار اور انحصار خون پر ہے اور مینڈک اور کیکڑے وغیرہ میں خون ہی نہیں ہوتا، کیوں کہ خون والے جانور پانی میں نہیں رہ سکتے، لہٰذا جب ان میں خون ہی نہیں ہوتا اور خون ہی مفسد اور منجس ہے تو پھر ان کے مرنے سے پانی کے ناپاک ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

وفي غير الماء الخ معدن اور مسکن کو ذہن میں رکھ کر یہ مسئلہ دیکھئے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مینڈک یا اور کوئی آبی جانور پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز مثلاً سرکہ، جوس اور دودھ وغیرہ میں گر کر مرجائے تو اس چیز کی طہارت یا عدم طہارت کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں حضرات فقہاء کی دو رائیں ہیں (۱) پہلی رائے تو یہ ہے کہ اگر مچھلی کے علاوہ دوسرا کوئی آب جانور سرکے وغیرہ میں گر کر مرجائے تو اسے فاسد اور نجس کر دے گا، کیوں کہ یہ اپنے معدن سے ہٹ کر دوسری چیز میں مرا ہے، اس لیے اب اس پر نجاست کا حکم لگایا جائے گا، اس کے قائل نصیر بن یحییٰ اور محمد بن سلمۃ وغیرہ ہیں اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔

(۲) دوسری رائے یہ ہے کہ اس صورت میں سرکہ وغیرہ نجس نہیں ہوگا، کیوں کہ نجاست کا دار و مدار بہنے والے خون پر ہے اور ان جانوروں میں بہنے والا خون ہوتا ہی نہیں ہے، یہ رائے محمد بن مقاتل وغیرہ کی ہے اور حضرت امام حسنؒ نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت میں اسی رائے کو نقل کیا ہے (عنایہ ۸۹/۱، بنایہ ۳۴۳/۱) صاحب ہدایہ نے **وهو الأصح** کہہ کر اسی دوسری رائے کو ترجیح دی ہے۔

والضفدع الخ فرماتے ہیں کہ دریا اور خشکی دونوں جگہ کے مینڈک حکم میں برابر ہیں اور دونوں کے مرنے سے پانی وغیرہ ناپاک نہیں ہوتا، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ خشکی کا مینڈک اگر مرجائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، کیوں کہ پانی میں نہ رہنے کی وجہ سے یہ بات طے ہے کہ اس میں دم مسفوح موجود ہے اور دم مسفوح ہی نجس ہے، لہٰذا اس کے مرنے سے پانی وغیرہ ناپاک ہو جائے گا۔

وما یعیش الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ آبی جانوروں میں اگر دو صفت پائی جائے تو انھیں آبی کا درجہ دیا جائے گا (۲) ان کا مسکن پانی ہو (۳) ان کے انڈے بچے بھی پانی ہی میں ہوں، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی جانور رہتا تو پانی میں ہو، لیکن اس کے انڈے بچے پانی میں نہ رہتے ہوں، جیسے بطخ وغیرہ، تو اس کے پانی میں مرنے سے پانی ناپاک ہوجائے گا، اس لیے کہ یہ صرف ایک وصف کے اعتبار سے آبی ہے، جب کہ حقیقی آبی ہونے کے لیے دونوں وصف ضروری ہیں۔

﴿قَالَ الْمَاءُ الْمُسْتَعْمَلُ لَا يُطَهِّرُ الْأَحْدَاثَ﴾ خِلَافًا لِمَالِكٍ رَحمۃ اللہ علیہ وَالشَّافِعِيِّ رَحمۃ اللہ علیہ هُمَا يَقُوْلَانِ إِنَّ الطَّهُوْرَ مَا يُطَهِّرُ غَيْرَهُ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرٰى كَالْقَطُوْعِ، وَقَالَ زُفَرُ رَحمۃ اللہ علیہ وَهُوَ أَحَدُ قَوْلَيِ الشَّافِعِيِّ رَحمۃ اللہ علیہ إِنْ كَانَ الْمُسْتَعْمِلُ مُتَوَضِّئًا فَهُوَ طُهُوْرٌ، وَإِنْ كَانَ مُحْدِثًا فَهُوَ طَاهِرٌ غَيْرُ طَهُوْرٍ، لِأَنَّ الْعُضْوَ طَاهِرٌ حَقِيْقَةً وَبِاعْتِبَارِهِ يَكُوْنُ الْمَاءُ طَاهِرًا، لٰكِنَّهُ نَجَسٌ حُكْمًا وَبِاعْتِبَارِهِ يَكُوْنُ الْمَاءُ نَجَسًا فَقُلْنَا بِانْتِفَاءِ الطَّهُوْرِيَّةِ وَبَقَاءِ الطَّهَارَةِ عَمَلًا بِالشِّبْهَيْنِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحمۃ اللہ علیہ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحمۃ اللہ علیہ هُوَ طَاهِرٌ غَيْرُ طَهُوْرٍ، لِأَنَّ مُلَاقَاةَ الطَّاهِرِ الطَّاهِرَ لَايُوْجِبُ التَنَجُّسَ، إِلَّا أَنَّهُ أُقِيْمَتْ بِهِ قُرْبَةٌ فَتَغَيَّرَتْ بِهِ صِفَتُهُ، كَمَالِ الصَّدَقَةِ، وَقَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَ رَحمۃ اللہ علیہ وَأَبُوْيُوْسُفَ رَحمۃ اللہ علیہ هُوَ نَجَسٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَايَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَلَا يَغْتَسِلَنَّ فِيْهِ مِنَ الْجَنَابَةِ، وَلِأَنَّهُ مَاءٌ أُزِيْلَتْ بِهِ النَجَاسَةُ الْحُكْمِيَّةُ فَيُعْتَبَرُ بِمَاءٍ أُزِيْلَتْ بِهِ النَجَاسَةُ الْحَقِيْقِيَّةُ، ثُمَّ فِيْ رِوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحمۃ اللہ علیہ أَنَّهُ نَجَسٌ نَجَاسَةً غَلِيْظَةً اِعْتِبَارًا بِالْمَاءِ الْمُسْتَعْمَلِ فِي النَّجَاسَةِ الْحَقِيْقِيَّةِ، وَفِيْ رِوَايَةِ أَبِي يُوْسُفَ رَحمۃ اللہ علیہ عَنْهُ وَهُوَ قَوْلُهُ نَجَاسَةٌ خَفِيْفَةٌ لِمَكَانِ الْإِخْتِلَافِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ استعمال کیا ہوا پانی ناپاکیوں کو پاک نہیں کرتا، امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ طہور وہ ہے جو اپنے علاوہ کو ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ بھی پاک کرے، جیسے قطوع ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ (اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دوقولوں میں سے ایک ہے) اگر استعمال کرنے والا شخص باوضو ہو تب تو وہ پانی طہور ہے، لیکن اگر مستعمِل محدث (بے وضو) ہو تب پانی طاہر ہے، طہور نہیں ہے، اس لیے کہ عضو تو حقیقتاً طاہر ہے، لہٰذا اس اعتبار سے پانی بھی طاہر ہوگا، لیکن حکماً وہ نجس ہے اور اس اعتبار سے پانی ناپاک ہوگا، اس لیے دونوں مشابہتوں پر عمل کرتے ہوئے ہم طہوریت کی انتفاء اور طہارت کی بقاء کے قائل ہیں۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اور یہی ایک روایت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ہے کہ ماء مستعمل طاہر ہے، مطہر نہیں ہے، اس لیے کہ پاک چیز کے پاک چیز سے ملنے کی وجہ سے ناپاکی نہیں پیدا ہوتی، مگر چوں کہ اس پانی سے ایک عبادت ادا کر لی گئی ہے، اس لیے اس کی وجہ سے اس پانی کی صفت بدل جائے گی جیسے صدقے کا مال۔

حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ ماء مستعمل ناپاک ہے کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ تم سے کوئی بھی شخص نہ تو ٹھہرے

ہوئے پانی میں پیشاب کرے اور نہ ہی اس میں غسل جنابت کرے۔ اور اس لیے بھی کہ ماء مستعمل ایسا پانی ہے جس سے نجاست حکمیہ زائل کی گئی ہے، لہٰذا اسے اس پانی پر قیاس کیا جائے گا جس سے نجاستِ حقیقیہ زائل کی گئی ہو۔

پھر حضرت امام صاحب سے حضرتِ حسنؒ کی روایت میں یہ ہے کہ مذکورہ پانی نجس بنجاستِ غلیظہ ہے، اس پانی پر قیاس کرتے ہوئے جو نجاست حقیقیہ کے ازالے میں استعمال کیا گیا ہے۔ اور امام صاحب سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی روایت میں یہ ہے کہ اختلاف کی وجہ سے ماء مستعمل نجاست خفیفہ ہے اور یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول بھی ہے۔

اللغاتُ:

﴿قَطُوْعِ﴾ اسم مبالغہ؛ بار بار کاٹنے والا۔ ﴿دَائِمِ﴾ دام یدوم، باب نصر؛ ہمیشہ رہنا، زوال کی ضد، مراد رُکا ہوا، ٹھہرا ہوا۔

ماءِ مستعمل؛ تعریف، حکم اور اس سے حدث دور کرنے کا بیان:

اس دراز نفس عبارت میں صاحب کتاب نے ماءِ مستعمل کی طہارت اور عدم طہارت کے سلسلے میں حضرات فقہاء کے اقوال کو ان کے دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے، سب سے پہلے تو یہ بات ذہن میں رکھیے کہ ماءِ مستعمل کی تین صورتیں ہیں جن میں دو متفق علیہ ہیں اور ایک مختلف فیہ ہے (۱) پہلی صورت ہے کہ اگر پاک چیزیں مثلاً غلہ، سبزی اور پاک کپڑے وغیرہ دھونے کے لیے کوئی پاک پانی استعمال کیا جائے تو مستعمل ہونے کے بعد بھی بالاتفاق وہ پانی پاک ہی رہتا ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اگر پانی سے نجاستِ حقیقیہ زائل کی گئی تو بالاتفاق وہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ یہ دونوں صورتیں تو متفق علیہ ہیں۔ (۳) تیسری صورت جو مختلف فیہ ہے وہ یہ ہے کہ اگر پاک پانی سے نجاست حکمی زائل کی گئی یا قربت اور ثواب کی نیت سے اسے استعمال کیا گیا، تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں فقہائے کرام کے مختلف اقوال ہیں، چناں چہ امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ پانی طاہر بھی ہے اور مطہر بھی ہے، یعنی خود تو پاک ہے ہی، ساتھ میں دوسرے کو پاک کرنے کا اہل بھی ہے۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس سلسلے میں تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ ماء مستعمل کے طاہر اور مطہر ہونے کا انحصار استعمال کنندہ پر ہے، اگر استعمال کرنے والا شخص باوضو ہو اور اس نے قربت اور ثواب کی نیت سے دوبارہ وضو کیا تو اس کے وضو میں استعمال ہونے والا پانی طاہر اور مطہر دونوں وصف کا حامل ہے۔

لیکن اگر استعمال کنندہ محدث اور بے وضو ہو تو اس صورت میں یہ پانی صرف طاہر ہوگا، مطہر نہیں ہوگا۔ (امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے)

حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس طرح کا ماء مستعمل صرف طاہر ہے مطہر نہیں ہے، خواہ استعمال کرنے والا باوضو ہو یا بے وضو ہو (امام اعظم سے ایک رویت میں یہی قول منقول ہے)۔

حضرات شیخین کی رائے یہ ہے کہ اس طرح کا مستعمل پانی نجس اور ناپاک ہے، خواہ نجاست حقیقی کے ازالے کی خاطر استعمل کیا جائے یا نجاست حکمی میں استعمال کیا جائے۔

امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ماء مستعمل کے طاہر اور مطہر دونوں ہونے پر قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے

ہیں و أنزلنا من السماء ماء طهورا اور استدلال کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ماءِ مطلق کے لیے طھور کا صیغہ استعمال کیا ہے اور طھور یہ فَعُول کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے جس کے معنیٰ ہیں بار بار پاک کرنا، جیسے قطوع فعول کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے اور اس کے معنی یہی ہیں یعنی بار بار کاٹنا، الحاصل طھور میں تکرار ہے اس لیے اس سے متعلق شیٔ کے حکم میں بھی تکرار ہوگا اور یہ تکرار اسی وقت متحقق ہوگا جب ہم ماءِ مستعمل کو طاہر اور مطہر دونوں قرار دیں، اسی لیے ہمارے یہاں ماءِ مستعمل طاہر بھی ہے اور مطہر بھی ہے۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں دو مسئلے ہیں اور دونوں کی رعایت ضروری ہے پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ محدث کے اعضاء حقیقتاً پاک ہوتے ہیں، کیوں کہ ان پر کوئی نجاست نہیں لگی ہوتی اور اس اعتبار سے ماءِ مستعمل کو طاہر اور مطہر دونوں ہونا چاہیے، مگر حکماً اس کے اعضاء نجس اور ناپاک ہوتے ہیں، کیوں کہ محدث کے لیے ارادۂ صلاۃ کے وقت وضو کرنا شرعاً ضروری قرار دیا گیا ہے، اسے دیکھتے ہوئے ماءِ مستعمل کا مطہر ہونا تو درکنار، اسے طاہر بھی نہیں ہونا چاہیے، لیکن اتنا تشدد بھی نہیں برتنا چاہیے، اس لیے ہم نے بین بین کی شکل یہ نکالی ہے کہ یہ ماءِ مستعمل طاہر ہے مطہر نہیں ہے، تاکہ دونوں مسئلوں کی رعایت ہوسکے۔

حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ محدث کے اعضاء بھی پاک ہیں اور جس پانی سے وضو کر رہا ہے وہ پانی بھی پاک ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ پاک چیز اگر دوسری پاک چیز سے ملتی ہے تو نجس نہیں ہوتی، مگر چوں کہ یہاں اس پانی سے ایک عبادت (وضو) ادا کی گئی ہے، اس لیے یہ پانی A ONE کوالٹی کا نہیں ہوگا، بل کہ اس صفائی ستھرائی اور اس کے کھرے پن میں تھوڑی سی گراوٹ تو آئے گی ہی، اور گراوٹ یہی ہے کہ اس کو مطہر نہ مانا جائے، لیکن اس کی طہارت میں کوئی شبہہ اور خدشہ بھی نہ ظاہر کیا جائے، کیوں کہ بہر حال وہ طاہر ہے۔ اور یہ صدقے کے مال کی طرح ہے کہ مال فی نفسہٖ پاک اور حلال ہے۔ مگر چوں کہ اس سے ایک قربت ادا کردی جاتی ہے، اس لیے اس کے گریڈ (Grade) میں معمولی سی کمی آجاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ رسول اور آلِ رسول کے لیے صدقہ کا مال استعمال کرنا حرام اور ناجائز ہے، اس لیے کہ شریعت کی نگاہ میں اگر چہ یہ بھی مال ہے، مگر یہ دوسروں کا میل کچیل ہے، الحاصل جس طرح صدقے کے مال میں ادائیگیٔ قربت کی وجہ سے تغیر وصف ہوجاتا ہے، اسی طرح ماءِ مستعمل میں بھی ادائیگی قربت کی وجہ سے وصف کی تبدیلی ہوگی اور اسے طاہر ہی مانا جائے گا، مطہر نہیں مانا جائے گا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ماءِ مستعمل کے طاہر ہونے پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے غسالۂ وضو سے بھی استدلال کیا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرماتے تو حضرات صحابہ آپ کے وضو کا پانی لے کر اپنے چہروں پر اسے ملنے لگتے تھے، اگر ماءِ مستعمل ناپاک ہوتا تو صحابۂ کرام کو یقیناً اس فعل پر تنبیہ کی جاتی اور انھیں اس کے استعمال سے روکا اور منع کیا جاتا، لیکن کہیں بھی کسی طرح کی کوئی تنبیہ اور ممانعت ثابت نہیں ہے، جو اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ ماءِ مستعمل ناپاک نہیں ہے۔

اس سلسلے میں حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے منع کیا ہے اور غسل جنابت سے بھی منع فرمایا ہے جس سے یہ بات ظاہر ہوجاتی ہے کہ جس طرح نجاست حقیقیہ یعنی پیشاب پانی کو ناپاک کر دیتا ہے، اسی طرح نجاستِ حکمیہ یعنی غسل وغیرہ کرنے سے بھی پانی ناپاک ہوجاتا ہے، کیوں کہ اگر نجاستِ حکمیہ سے پانی ناپاک نہیں ہوتا تو پھر ماءِ راکد میں غسل جنابت سے منع نہ کیا جاتا۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ جب کسی شخص نے وضو کیا تو گویا اس نے نجاست حکمیہ کے ازالے کے لیے پانی کو استعمال کیا، لہٰذا اسے اُس پانی پر قیاس کیا جائے گا جو نجاستِ حقیقیہ دور کرنے کے لیے استعمال کیا گیا ہو، اور یہ بات طے ہے کہ اگر نجاست حقیقیہ دور کرنے کے لیے پانی استعمال کیا جائے تو وہ نجس ہو جاتا ہے، لہٰذا نجاستِ حکمیہ کو دور کرنے کے لیے جو پانی استعمال کیا جائے گا وہ بھی نجس ہوگا۔

ثم في رواية الحسن الخ یہاں سے یہ بتانا مقصود ہے کہ جب شیخین کے یہاں ماء مستعمل نجس ہے تو کس درجے کا نجس ہے، اس لیے کہ نجاست کی دو قسمیں ہیں (۱) نجاست غلیظہ (۲) نجاست خفیفہ، اس سلسلے میں امام صاحب سے حسن بن زیادؒ کی رائے یہ منقول ہے کہ یہ پانی نجاست غلیظہ والی نجاست میں داخل ہے اور اسے اس پانی پر قیاس کیا گیا ہے جو نجاستِ حقیقیہ زائل کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، چوں کہ نجاستِ حقیقہ کے ازالے میں استعمال شدہ پانی نجس بنجاست غلیظہ ہوتا ہے، اس لیے نجاستِ حکمیہ کے ازالے میں استعمال شدہ پانی بھی نجس بنجاستِ غلیظہ ہوگا۔

اور امام صاحب سے دوسری روایت میں جسے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کی ہے یہ ہے کہ یہ ماء مستعمل نجس بنجاستِ خفیفہ ہے، کیوں کہ اس کی نجاست اور عدم نجاست کے سلسلے میں فقہاء کرام نے زبردست معرکہ آرائی کی ہے اور یہ مسلم امر ہے کہ اختلاف سے تخفیف آجاتی ہے، اس لیے اس پانی کو نجاستِ خفیفہ والی فہرست میں شامل کیا جائے گا۔

ماء مستعمل کی تعریف کے حوالے سے راجح ترین قول:

ماء مستعمل کی نجاست اور اس کی طہارت کے حوالے سے جتنے بھی اقوال نقل کیے گئے ہیں ان میں سب سے عمدہ اور پسندیدہ قول حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور انھی کا استدلال بھی سب سے قوی ہے اور عموم بلویٰ کی وجہ سے اس زمانے میں فتویٰ بھی انھی کے قول پر ہے کہ ماء مستعمل طاہر تو ہے، لیکن مطہر نہیں ہے، اس سلسلے میں صاحب عنایہ کی صراحت ملاحظہ ہو، **وقول محمد وهو أنه طاهر غير طهور رواية عن أبي حنيفةؒ وهو المختار للفتوىٰ لعموم البلوىٰ** یعنی حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ جو ماء مستعمل کو طاہر غیر مطہر مانتے ہیں، امام صاحب سے ایک روایت یہی ہے اور عموم بلویٰ کی وجہ سے اسی پر فتویٰ بھی ہے (۱/۹۱/عنایہ مع فتح القدیر) اس سلسلے میں صاحب بنایہ کی رائے یہ ہے **وهو اختيار المحققين من مشايخنا بما وراء النهر، قال في المحيط وهو الأشهر الأقيس، قال في المفيد هو الصحيح وقال الاسبيجاجي وعليه الفتوىٰ وبه قال أحمد، وهو الصحيح من مذهب الشافعي رحمۃ اللہ علیہ (بناية ۱/ ۳٤۹) وفيه أيضا، قال النووي وهو قول جمهو رالسلف والخلف۔**

﴿وَالْمَاءُ الْمُسْتَعْمَلُ هُوَ مَا أُزِيْلَ بِهِ حَدَثٌ أَوِ اسْتُعْمِلَ فِي الْبَدَنِ عَلٰى وَجْهِ الْقُرْبَةِ﴾ قَالَ هٰذَا عِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، وَقِيْلَ هُوَ قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ أَيْضًا، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ لَا يَصِيْرُ مُسْتَعْمَلًا إِلَّا بِإِقَامَةِ الْقُرْبَةِ، لِأَنَّ الْإِسْتِعْمَالَ بِانْتِقَالِ نَجَاسَةِ الْآثَامِ إِلَيْهِ وَأَنَّهَا تُزَالُ بِالْقُرْبَةِ، وَأَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يَقُوْلُ إِسْقَاطِ

الْفَرْضِ مُؤَثِّرٌ أَيْضًا فَيَثْبُتُ الْفَسَادُ بِالْأَمْرَيْنِ، وَمَتَى يَصِيرُ الْمَاءُ مُسْتَعْمَلًا، الصَّحِيحُ أَنَّهُ كَمَا زَالَ عَنِ الْعُضْوِ صَارَ مُسْتَعْمَلًا، لِأَنَّ سُقُوطَ حُكْمِ الْإِسْتِعْمَالِ قَبْلَ الْإِنْفِصَالِ لِلضَّرُوْرَةِ، وَلَا ضَرُوْرَةَ بَعْدَهُ .

ترجمہ: اور ماء مستعمل وہ پانی ہے جس سے کوئی ناپاکی دور کی گئی ہو یا بہ نیتِ قربت اسے بدن میں استعمال کیا گیا ہو، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ امام صاحب کا بھی یہی قول ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ادائیگی قربت کے بغیر پانی مستعمل نہیں ہوگا، کیوں کہ گناہوں کی نجاست کے پانی کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے ہی پانی مستعمل ہوتا ہے اور گناہوں کی نجاست عبادت سے دور کی جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فرض ساقط کرنا بھی (پانی کو مستعمل بنانے میں) مؤثر ہے، لہٰذا دو باتوں سے پانی کا فساد ثابت ہوگا۔

اور پانی مستعمل کب ہوتا ہے (تو اس سلسلے میں) صحیح یہ ہے کہ عضو سے جدا ہوتے ہی مستعمل ہو جاتا ہے، کیوں کہ جدا ہونے سے پہلے استعمال کے حکم کا ساقط ہونا ضرورت کی وجہ سے ہے اور جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہیں رہتی۔

اللغات:

﴿قُرْبَة﴾ نیکی، جس کی وجہ سے اللہ کا قرب حاصل ہو۔ ﴿آثَام﴾ اسم جمع، واحد إثم؛ گناہ۔ ﴿اِنْفِصَال﴾ اسم مصدر، باب انفعال؛ جدا ہونا، علیحدہ ہو جانا۔

ماء مستعمل کی مزید وضاحت:

اس عبارت میں دو مسئلے بیان کیے گئے ہیں (۱) ماء مستعمل کہتے کسے ہیں (۲) پانی مستعمل کب ہوتا ہے، پہلے مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ دو وجہوں سے پانی مستعمل ہو جاتا ہے (۱) اس پانی سے کوئی حدث اور ناپاکی دور کی گئی ہو۔

(۲) اسے قربت اور ثواب کی نیت سے استعمال کیا گیا ہو، اگر یہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک وجہ پائی جائے تو پانی مستعمل ہو جاتا ہے ورنہ نہیں۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن میں بیان کردہ قول تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا معلوم ہوتا ہے، مگر بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں اور یہی صحیح ہے۔ الحاصل شیخین کے یہاں پانی کے مستعمل ہونے کی دو وجہیں ہیں، ان میں سے جو بھی وجہ پائی جائے گی پانی مستعمل ہو جائے گا۔

اس کے برخلاف امام محمد اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کے یہاں پانی کے مستعمل ہونے کی صرف ایک ہی وجہ ہے، چناں چہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ پانی کے مستعمل ہونے کی واحد وجہ قربت کی نیت ہے، اگر اس نیت سے پانی استعمال کیا جائے تب تو وہ مستعمل ہوگا، ورنہ نہیں۔ اور امام زفر اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں پانی کے مستعمل ہونے کی وجہ صرف ازالۂ حدث ہے، اب دیکھیے صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے کو دو تین مثالوں سے مزید منقح کیا ہے۔ (۱) اگر کوئی محدث قربت اور ثواب کی نیت سے پانی استعمال کرے تو وہ پانی بالاتفاق مستعمل ہو جائے گا، کیوں کہ شیخین کے قول کے مطابق تو دونوں وجہ موجود ہیں، نیز امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی نیت قربت بھی ہے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ازالہ حدث بھی ہے۔

اس کے برخلاف اگر کوئی باوضو شخص صرف تبرید اور ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے پانی کو استعمال کرے تو وہ پانی بالاتفاق

مستعمل نہیں ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں نہ تو نیتِ قربت ہے اور نہ ہی ازالۂ حدث ہے۔ (۱/۹۴)

بہرحال امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے پانی کے مستعمل ہونے کی جو وجہ بتلائی ہے (نیتِ قربت) اس کی دلیل یہ ہے کہ پانی اسی صورت میں مستعمل کہلائے گا جب گناہوں کی نجاست اس کی طرف منتقل ہو۔ اور گناہوں کی نجاست اسی وقت منتقل ہوگی جب قربت کی نیت کی جائے، اس لیے انھوں نے واسطے کے بغیر ڈائرکٹ اور براہ راست ''نیت قربت'' کو پانی کے مستعمل ہونے کی علت اور وجہ قرار دے دیا۔

وأبویوسف رحمۃ اللہ علیہ **یقول الخ** اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرات شیخین کے یہاں پانی کے مستعمل ہونے کی دو وجہیں ہیں جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا، مگر چوں کہ متن اور آغاز میں امام اعظم کا قول صیغۂ تمریض یعنی قیل کے ذریعے بیان کیا گیا ہے، اسی لیے غالبًا یہاں صاحب کتاب نے **وأبویوسف یقول** کہہ کر ازالۂ حدث والی وجہ کو تنہا انھی کی طرف منسوب کیا ہے، ورنہ تو درحقیقت یہ امام صاحب اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ دونوں کا قول ہے اور دونوں یا دونوں میں سے کسی ایک وجہ کے پائے جانے سے ان حضرات کے یہاں پانی مستعمل ہو جائے گا۔ (واضح رہے کہ **إسقاط الفرض** سے ازالۂ حدث مراد ہے)

ومتی یصیر الماء مستعملا الخ اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے یہاں معتمد اور مستند کے قول کے مطابق متوضی کے عضو سے جدا ہوتے ہی پانی مستعمل ہو جائے گا۔ اور اس میں یہ قید نہیں ہوگی کہ وہ پانی عضو سے جدا ہو کر کسی برتن یا کسی جگہ وغیرہ میں ٹھہرے تو اسے مستعمل کہا جائے گا جیسا کہ سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی وغیرہ اسی کے قائل ہیں۔

قول معتمد کی دلیل یہ ہے کہ جیسے ہی متوضی نے پانی سے اپنا کوئی عضو دھویا، ظاہراً تو وہ مستعمل ہو گیا، لیکن عضو سے جدا ہونے کے پہلے اس وجہ سے اسے مستعمل نہیں کہا جاتا کہ وضو کرنا ایک ضرورت ہے اور دوران وضو پانی کا عضو پر لگنا بھی ضروری ہے، لہٰذا اسی ضرورت کی بنیاد پر جدا ہونے سے پہلے اس پانی کو مستعمل نہیں کہیں گے، لیکن جب پانی عضو سے جدا ہو جائے گا تو اس پر مستعمل ہونے کی مہر ثبت کر دیں گے، کیوں کہ جدا ہونے کے بعد اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَالْجُنُبُ إِذَا انْغَمَسَ فِي الْبِئْرِ لِطَلَبِ الدَّلْوِ، فَعِنْدَ أَبِي يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ الرَّجُلُ بِحَالِهِ لِعَدَمِ الصَّبِّ وَهُوَ شَرْطٌ عِنْدَهُ لِإِسْقَاطِ الْفَرْضِ، وَالْمَاءُ بِحَالِهِ لِعَدَمِ الْأَمْرَيْنِ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ كِلَاهُمَا طَاهِرَانِ، الرَّجُلُ لِعَدَمِ اشْتِرَاطِ الصَّبِّ، وَالْمَاءُ لِعَدَمِ نِيَّةِ الْقُرْبَةِ، وَعِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ كِلَاهُمَا نَجَسَانِ، الْمَاءُ لِإِسْقَاطِ الْفَرْضِ عَنِ الْبَعْضِ بِأَوَّلِ الْمُلَاقَاةِ، وَالرَّجُلُ لِبَقَاءِ الْحَدَثِ فِي بَقِيَّةِ الْأَعْضَاءِ، وَقِيْلَ عِنْدَهُ نَجَاسَةُ الرَّجُلِ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ الْمُسْتَعْمَلِ، وَعَنْهُ أَنَّ الرَّجُلَ طَاهِرٌ، لِأَنَّ الْمَاءَ لَا يُعْطَى لَهُ حُكْمُ الْاِسْتِعْمَالِ قَبْلَ الْاِنْفِصَالِ وَهُوَ أَوْفَقُ الرِّوَايَاتِ عَنْهُ.

ترجمه: اور اگر جنبی نے ڈول نکالنے کے لیے کنویں میں غوطہ لگایا تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ شخص اپنے حال پر باقی ہے (جنبی ہے) اس لیے کہ بدن پر پانی بہانا نہیں پایا گیا، حالاں کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں فرض ساقط کرنے کے صب شرط

ہے، اور پانی بھی اپنی حالت پر ہے (پاک ہے) اس لیے کہ صب اور نیۃ قربت دونوں نہیں ہے۔

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک انسان اور پانی دونوں پاک ہیں، انسان تو اس وجہ سے پاک ہے کہ ان کے یہاں پانی بہانا شرط نہیں ہے۔ اور پانی قربت کی نیت نہ ہونے کی وجہ سے پاک ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں غوطہ زن اور پانی دونوں ناپاک ہیں، پانی تو اس وجہ سے ناپاک ہے کہ اول ملاقات میں بعض اعضاء سے فرض ساقط ہوگیا، اور غوطہ زن اس وجہ سے ناپاک ہے کہ اس کے باقی اعضاء میں حدث باقی ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں غوطہ زن کی نجاست ماءِ مستعمل کے نجس ہونے کی وجہ سے ہے، اور امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ہی ایک روایت یہ ہے کہ یہ شخص پاک ہے، کیوں کہ جدا ہونے سے پہلے پانی کو استعمال کا حکم نہیں دیا جاتا، اور یہ روایت امام صاحب سے مروی جملہ روایتوں میں سب سے زیادہ اوفق ہے۔

اللغات:

﴿اِنْغَمَسَ﴾ باب انفعال؛ ڈوبنا، غوطہ لگانا۔ ﴿صَبّ﴾ اسم مصدر، صَبَّ یَصُبُّ، باب نصر؛ بہانا، انڈیلنا۔

ماءِ مستعمل کی تعریف میں مختلف اقوال کا ثمرۂ اختلاف:

حل عبارت سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیے کہ متن میں الجنب سے مراد وہ جنبی ہے جس کے بدن پر نجاست نہ لگی ہو، اس لیے کہ اگر گرنے والے کے بدن پر نجاست لگی ہوگی تو بالاتفاق پانی ناپاک ہوجائے گا۔ دوسری بات یہ ذہن میں رہے کہ لطلب الدلو کی قید قیدِ احترازی ہے، قیدِ اتفاقی نہیں ہے، اس لیے کہ اگر کوئی جنبی غسل کرنے کے لیے کنویں میں غوطہ لگائے گا تو پانی ناپاک ہوجائے گا۔ (بنایہ، عنایہ)

اب عبارت دیکھیے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی جنبی نے ڈول نکالنے یا ٹھنڈک وغیرہ حاصل کرنے کی غرض سے کنویں میں غوطہ زنی کی تو اس کنویں اور غوطہ زن کی طہارت ونجاست کے سلسلے میں فقہائے احناف کے مختلف اقوال ہیں، چناں چہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ غوطہ زن بھی اپنی سابقہ حالت پر برقرار ہے یعنی جنبی ہے اور پانی بھی اپنی پہلی حالت پر برقرار ہے یعنی پاک ہے، اور غوطہ زنی سے نہ تو غوطہ خور میں طہارت پیدا ہوئی اور نہ ہی پانی میں نجاست آئی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں غوطہ زن بھی پاک ہے اور پانی بھی پاک ہے۔

اور امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے اس سلسلے میں دو روایتیں منقول ہیں (۱) غوطہ زن اور پانی دونوں ناپاک ہیں (۲) غوطہ زن پاک ہے، پانی ناپاک ہے۔

اس سلسلے میں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جنبی پر اپنی جنابت دور کرنے اور فرض ساقط کرنے کے لیے صب یعنی بدن پر پانی بہانا شرط ہے اور غوطہ زنی کرنے میں صب نہیں پایا گیا، اس لیے جنبی کی جنابت علیٰ حالہ باقی رہی اور وہ ناپاک ہی رہا۔ اور پانی کے پاک رہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے یہاں پانی کے مستعمل ہونے کی دو وجہیں ہیں (۱) ازالۂ حدث (۲) نیتِ قربت اور صورت مسئلہ میں دونوں وجہیں معدوم ہیں اس لیے پانی مستعمل نہیں ہوا اور جب پانی مستعمل نہیں ہوا تو وہ ناپاک بھی نہیں ہوا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے غوطہ زن کو پاک قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے یہاں اسقاط فرض کے لیے پانی بہانا شرط نہیں ہے، لہٰذا

جب پانی بہانا شرط نہیں ہے اور غوطہ زنی کرنے کی وجہ سے اس کے پورے بدن پر پانی بہہ ہی گیا ہے تو اس کی جنابت دور ہوگئی اور جب جنابت دور ہوگئی تو وہ پاک ہوگیا۔

اور پانی کے پاک رہنے کی وجہ یہ ہے کہ پانی کے مستعمل ہونے کے لیے ان کے یہاں بھی بوقت استعمال قربت کی نیت کرنا ضروری ہے، اور غوطہ زن نے کوئی نیت نہیں کی ہے، لہٰذا پانی مستعمل نہیں ہوا، اور جب مستعمل نہیں ہوا تو ناپاک کیسے ہوجائے گا۔

حضرت امام عالی مقام رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ پانی تو اس وجہ سے ناپاک ہے کہ ہمارے یہاں اسقاطِ فرض کے لیے نیت شرط نہیں ہے اور جنبی کے بعض اعضاء جب پانی سے ملے تو ان بعض اعضاء کی نجاست دور ہوگئی اور پانی مستعمل ہوگیا اور ماء مستعمل کا ناپاک ہونا ظاہر و باہر ہے، اور غوطہ زن کے ناپاک رہنے کی وجہ یہ ہے کہ غوطہ زنی کی وجہ سے اس کے تمام اعضاء سے نجاست دور نہیں ہوئی، بل کہ بعض ہی اعضاء سے نجاست دور ہوئی اور بعض اعضاء میں نجاست برقرار ہے، لہٰذا جب بعض اعضاء میں نجاست برقرار ہے تو آخر کس وجہ سے ہم اسے پاک قرار دیدیں، پاک ہونے کے لیے تو مکمل طور پر نجاست کا زائل ہونا ضروری ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں غوطہ زن کے ناپاک ہونے کی علت یہ ہے کہ جب غوطہ زنی کرنے کی وجہ سے پانی مستعمل ہوکر ناپاک ہوگیا اور اس شخص کے بعض اعضاء اس ماء نجس اور مستعمل سے ملے رہے تو ظاہر ہے کہ یہ اعضاء بھی ناپاک ہوں گے اور جب تک اعضاء ناپاک رہیں گے، اس وقت تک طہارت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

وعنہ الخ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے جو دوسری روایت منقول ہے یہاں سے اس کی دلیل بیان کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ غوطہ زن پاک ہے اور اس کے پاک ہونے کی علت یہ ہے کہ اس سے پہلے یہ بات آچکی ہے کہ صحیح اور معتمد قول کے مطابق جدا ہونے سے پہلے پانی کو مستعمل نہیں کہا جائے گا، لہٰذا صورت مسئلہ میں ہر چند کہ غوطہ زن کے بعض اعضاء ماء مستعمل اور ماء نجس سے مس کیے ہوئے ہیں، مگر چوں کہ جدا ہونے سے پہلے اس پانی پر مستعمل ہونے کا لیبل نہیں لگایا جاتا، اس لیے اس کے اعضاء کو مذکورہ پانی سے مس ہونے کی بنا پر ناپاک نہیں قرار دیا جاسکتا، کیوں کہ جب اس پر مستعمل اور نجس ہونے کا حکم لگے اس وقت غوطہ زن کے اعضاء پانی سے باہر ہوں گے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام صاحب سے منقول یہ روایت دیگر روایتوں کے مقابلے میں زیادہ بھلی اور مناسب معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ یہ ان کے اصول سے بھی ہم آہنگ ہے اور عامۃ المسلمین کے لیے اس میں سہولت بھی ہے۔

﴿قَالَ وَكُلُّ إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ جَازَتِ الصَّلَاةُ فِيْهِ وَالْوُضُوْءُ مِنْهُ، إِلَّا جِلْدُ الْخِنْزِيْرِ﴾ وَالْآدَمِيِّ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيُّمَا إِهَابٍ ① دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ، وَهُوَ بِعُمُوْمِهِ حُجَّةٌ عَلَى مَالِكٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِيْ جِلْدِ الْمَيْتَةِ، وَلَا يُعَارِضُ بِالنَّهْيِ الْوَارِدُ عَنِ الْإِنْتِفَاعِ مِنَ الْمَيْتَةِ، وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاتَنْتَفِعُوْا ② مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ، لِأَنَّهُ اِسْمٌ لِغَيْرِ الْمَدْبُوْغِ، وَحُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِيْ جِلْدِ الْكَلْبِ، وَلَيْسَ الْكَلْبُ بِنَجَسِ الْعَيْنِ، أَلَا تَرَىٰ أَنَّهُ يُنْتَفَعُ

بِهٖ حِرَاسَةً وَاصْطِيَادًا، بِخِلَافِ الْخِنْزِيْرِ، لِأَنَّهٗ نَجِسُ الْعَيْنِ، إِذِ الْهَاءُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَإِنَّهٗ رِجْسٌ مُنْصَرِفٌ إِلَيْهِ لِقُرْبِهٖ (سورۃ الانعام : ۱۴۵)، وَحُرْمَةُ الْاِنْتِفَاعِ بِأَجْزَاءِ الْآدَمِيِّ لِكَرَامَتِهٖ، فَخَرَجَا عَمَّا رَوَيْنَاهُ، ثُمَّ مَا يَمْنَعُ النَّتْنَ وَالْفَسَادَ فَهُوَ دِبَاغٌ وَإِنْ كَانَ تَشْمِيْسًا أَوْ تَتْرِيْبًا، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ يَحْصُلُ بِهٖ فَلَا مَعْنٰى لِاشْتِرَاطِ غَيْرِهٖ، ثُمَّ مَا يَطْهُرُ جِلْدُهٗ بِالدِّبَاغِ يَطْهُرُ بِالذَّكَاةِ، لِأَنَّهٗ يَعْمَلُ عَمَلَ الدِّبَاغِ فِيْ إِزَالَةِ الرُّطُوْبَاتِ النَّجِسَةِ، وَكَذٰلِكَ يَطْهُرُ لَحْمُهٗ وَهُوَ الصَّحِيْحُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَأْكُوْلًا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ ہر کچی کھال جسے دباغت دے دی جائے وہ پاک ہوجاتی ہے، اس میں نماز پڑھنا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے، سوائے خنزیر اور آدمی کی کھال کے، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ جس کھال کو بھی دباغت دے دی جائے وہ پاک ہوجاتی ہے اور یہ حدیث اپنے عموم کی وجہ سے مردار کی کھال کے متعلق امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہے۔ اور اس نہی سے معارضہ نہیں کیا جائے گا جو مردار سے نفع حاصل کرنے کے سلسلے میں وارد ہے یعنی آپ ﷺ کا یہ فرمان کہ مردار کی کھال سے نفع مت حاصل کرو، اس لیے کہ اِھاب بغیر دباغت دی ہوئی کھال کا نام ہے۔

اور (مذکورہ حدیث) کتے کی کھال کے حوالے سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف بھی حجت ہے، جب کہ کتا نجس العین بھی نہیں ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ پہرہ داری اور شکار کے طور پر کتے سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، برخلاف خنزیر کے، کیوں کہ یہ تو نجس العین ہے، اس لیے کہ ارشادِ باری فإنه رجس میں قربت کی بنا پر ضمیر ہ خنزیر ہی کی طرف راجع ہے۔ اور انسان کے اجزاء سے انتفاع کی حرمت اس کی کرامت کی وجہ سے ہے، لہٰذا ہماری بیان کردہ روایت سے یہ دونوں خارج ہوگئیں۔

پھر ہر وہ چیز جو بدبودار ہونے اور خراب ہونے سے روک دے وہی دباغت ہے، خواہ وہ دھوپ میں سکھانا ہو یا مٹی لگانا، اس لیے کہ اس سے مقصود حاصل ہوجاتا ہے، لہٰذا دوسری چیز کی شرط لگانے کا کوئی فائدہ نہیں۔

پھر جس جانور کی کھال دباغت دینے سے پاک ہوجاتی ہے، ذبح کرنے سے بھی پاک ہوجاتی ہے، اس لیے کہ تر رطوبات کو دور کرنے کے حوالے سے ذبح کرنا دباغت دینے کا کام کرتا ہے، نیز ذبح سے مذبوحہ جانور کا گوشت بھی پاک ہوجاتا ہے ہر چند کہ وہ ماکول اللحم نہ ہو۔

اللغات:

﴿إِهَابِ﴾ جانور کا تر چمڑا، کھال جس کو خشک نہ کیا گیا ہو۔ ﴿حِرَاسَةً﴾ پہرہ داری۔ ﴿اِصْطِيَادًا﴾ اسم مصدر، باب افتعال ؛ شکار کرنا۔ ﴿نَتْنٌ﴾ بدبو، سڑاند۔ ﴿تَشْمِيْسَ﴾ اسم مصدر، باب تفعیل ؛ سورج میں ڈالنا، دھوپ لگوانا۔ ﴿تَتْرِيْبَ﴾ اسم مصدر، باب تفعیل ؛ خاک آلود کرنا، مٹی ملنا۔

تخریج:

❶ اخرجه ترمذی فی کتاب اللباس باب ماجاء فی جلود المیة اذا دُبغت حدیث رقم ۱۷۲۸.

نسائی فی کتاب الفرع والعشیرة باب جلود المیتة حدیث رقم ٤٢٤٦.

❷ اخرجه ابوداؤد فی کتاب اللباس باب روی ان لا یستنفع باهاب المیتة حدیث رقم ٤١٢٧.

نسائی فی کتاب الفرع والعشیرة باب ما یدبغ به جلود المتة حدیث رقم ٤٢٥٦.

جانور کے کچے اور پکے چمڑے کا حکم:

عبارت کی توضیح وتشریح سے پہلے مختصراً یہ ذہن میں رکھیے کچی اور پکی کھال کے نام بھی الگ ہیں اوران کے احکام بھی الگ ہیں، چناں چہ عربی میں کچی اور غیرمدبوغ کھال کے لیے **إهاب** کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے جب کہ پکی اور دباغت دی ہوئی کھال کو **أدیم** یا**حور** یا**أدم** کہتے ہیں (بنایہ ۱/۳۵۹) اسی طرح انسان اور خنزیر کے علاوہ ہر طرح کی پکی اور دباغت دی ہوئی کھال کا مصلّی بنا کر اس پر نماز پڑھنا یا جیکٹ وغیرہ بنا کر اسے پہن کر نماز پڑھنا درست ہے، نیز اس کھال کا مشکیزہ بنا کر اس میں رکھے ہوئے پانی سے وضو بھی کرسکتے ہیں، اس کے برخلاف کچی اور غیرمدبوغ کھال میں نہ تو نماز پڑھ سکتے ہیں اور نہ ہی اس کے بنے ہوئے مشکیزے میں پانی وغیرہ رکھ کر اس سے وضو کرسکتے ہیں۔ (اب عبارت کا حل ملاحظہ کیجئے)

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں خنزیر اور آدمی کے علاوہ ہر جانور کی کھال دباغت دینے اور مسالہ وغیرہ کے ذریعہ اس کی بدبو اور رطوبت دور کرنے کے بعد پاک ہوجاتی ہے اور اسے پہن یا بچھا کر نماز پڑھنا نیز اس کا مشکیزہ بنا کر اس مشکیزے کے پانی سے وضو کرنا درست اور جائز ہے، اور اس سلسلے میں نبی اکرم ﷺ کا یہ فرمان شاہد عدل ہے ''**أیما إهاب دبغ فقد طهر**'' کہ ہر طرح کی کھال دباغت دینے سے پاک ہوجاتی ہے یہ حدیث عام ہے اور اپنے عموم کے اعتبار سے امام مالک اور امام شافعی دونوں حضرات کے خلاف حجت ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت اس لیے ہے کہ وہ مردار کی کھال کو دباغت کے بعد بھی پاک نہیں سمجھتے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اپنے موقف کی تائید میں نبی اکرم ﷺ کا وہ فرمان نقل کرتے ہیں جو آپ نے اپنی وفات سے ایک ماہ قبل قبیلۂ جہینہ کو لکھا تھا جس کا مضمون یہ تھا **لاتنتفعوا من المیتة بإهاب ولا عصب** کہ مردار کی کھال اور اس کے پٹھے سے فائدہ مت اٹھاؤ، اس فرمان سے تو یہی معلوم ہورہا ہے کہ مردار کی کھال ناپاک ہے، کیوں کہ اگر وہ پاک ہوتی تو اس سے انتفاع کی ممانعت نہ ہوتی۔

لیکن ہماری طرف سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ روایت کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہ حکم **إهاب** کے لیے ہے، اور ہماری گفتگو **أدیم** (دباغت دی ہوئی کھال) سے متعلق ہے **فلاتعارض بینهما**۔

اور اوپر ہماری پیش کردہ حدیث امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت اس لیے ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کتے کی کھال کو دباغت کے بعد بھی پاک نہیں قرار دیتے اور اسے خنزیر پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح خنزیر کی کھال دباغت کے بعد بھی ناپاک رہتی ہے، اسی طرح کتے کی کھال بھی دباغت کے بعد ناپاک ہی رہے گی۔ مگر ہماری طرف سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ حضرت آپ کا قیاس درست نہیں ہے، کیوں کہ خنزیر نجس العین ہے اور صحیح قول کے مطابق کتا نجس العین نہیں ہے، اس لیے کہ اسے پہرہ داری اور شکار وغیرہ کے فائدے کی خاطر رکھا اور پالا جاتا ہے، اگر کتا نجس العین ہوتا تو خنزیر ہی کی طرح اس سے بھی ہر طرح کے انتفاع کی ممانعت ہوتی۔

اس کے برخلاف خنزیر کا نجس العین ہونا تو منصوص ہے، قرآن کریم میں ہے **قل لا أجد فیما أوحي إليّ محرّمًا علٰی طاعمٍ یطعمه إلاّ أن یکون میتة أو دما مسفوحًا أو لحم خنزیر فإنه رجس**، یعنی اے نبی آپ یہ کہہ دیجیے کہ جو احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے میں ان میں کوئی حرام غذا نہیں پاتا کسی کھانے والے کے لیے، اِلاّ یہ کہ وہ مردار ہو یا بہتا ہوا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو، اس لیے کہ وہ ناپاک ہے۔ اس آیت سے وجہ استدلال یوں ہے کہ **فإنه** میں ضمیر **ہ** کا مرجع خنزیر ہے، کیوں کہ وہی اس سے قریب ہے اور آیت کے آخری جز کا مفہوم یہ ہے کہ خنزیر بالکل ناپاک اور نجس ہے اور جب خنزیر نجس ہے تو کلب جو نجس العین نہیں ہے اس کو خنزیر پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

بہرحال یہ بات طے ہوگئی کہ خنزیر اور انسان کے علاوہ ہر طرح کی کھال دباغت دینے کے بعد پاک ہوجاتی ہے اور اگر چہ **أیما إهاب دبغ الخ** کا عموم خنزیر اور آدمی کی کھال کی دباغت کے بعد پاک ہونے کا مقتضی ہے، مگر پھر بھی یہ دونوں کھالیں اس عموم سے خارج اور مستثنیٰ رہیں گی، کیوں کہ خنزیر اپنی نجاست اور خباثت کی وجہ سے نجس ہے تو انسان اپنی شرافت اور کرامت کی وجہ سے ادب واحترام کے اس مقام پر جا پہنچا ہے کہ اس کے کسی بھی جز سے فائدہ اٹھانا درست نہیں ہے، قرآن کریم نے انسان کی کرامت کو ان الفاظ میں آشکارا کیا ہے **ولقد کرّمنا بني آدم الآیة**، اس لیے یہ دو چیزیں **أیما إهاب** کے عموم سے مستثنیٰ ہوں گی، لیکن بقیہ چیزوں میں اس کا عموم باقی اور برقرار رہے گا۔

أیما إهاب دبغ الخ کے علاوہ (صاحب فتح القدیر نے) اور بھی بہت سی حدیث سے دباغت دی ہوئی کھال کے پاک ہونے اور اس سے انتفاع کے جائز ہونے پر استدلال کیا ہے، چناں چہ دار قطنی کے حوالے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت بیان کی ہے کہ **قال رسول اللہ ﷺ استمتعوا بجلود المیتة إذا هي دبغت الخ** کہ اگر مردار کی کھال کو دباغت دے دیا گیا ہے تو اس سے فائدہ حاصل کیا کرو۔ اسی طرح ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا **لابأس بمسك المیتة إذا دبغ** یعنی اگر مردار کی کھال کو دباغت دے دیا جائے تو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (فتح القدیر ۱/۱۰۱)

ثم ما یمنع الخ صاحب ہدایہؒ نے یہاں سے دباغت کی تعریف اور اس کا تعارف بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو کھال کی بدبو کو دور کردے اور اسے خراب ہونے اور سڑنے سے روک دے اسی کا نام دباغت ہے، خواہ یہ کام نمک کے ذریعے انجام پائے، یا مٹی کے ذریعے، یا پھر دھوپ کی شدت اور تمازت کے ذریعے۔ کیوں کہ اصل مقصود تو یہ ہے کہ کھال کی بدبو ختم ہو اور وہ خراب ہونے اور سڑنے گلنے سے محفوظ ہوجائے، لہٰذا مقصود پر نظر ہوگی اور کسی دوسری چیز کو مشروط نہیں کیا جائے گا۔

ثم ما یطهر الخ اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جس جانور کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے اس کی کھال ذبح کرنے سے بھی پاک ہوجاتی ہے، لیکن ذبح میں شرط یہ ہے کہ ایسا شخص جانور کو ذبح کرے جو ذبح کا اہل ہو اور اس کا ذبیحہ حلال بھی ہو، ذبح سے کھال کے پاک ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح دباغت سے نجس رطوبتیں زائل ہوجاتی ہیں اسی طرح ذبح سے بھی یہ رطوبتیں ختم ہوجاتی ہیں اور حصولِ مقصود پر طہارت کا حکم لگا دیا جاتا ہے، لہٰذا ہم نے بھی یہاں ذبح شرعی سے کھال کی طہارت کا حکم لگا دیا۔

ذبح میں کھال کی طہارت کے ساتھ ساتھ ایک دوسرا اہم فائدہ یہ بھی ہے کہ ذبح کرنے سے مذبوحہ جانور کا گوشت بھی

پاک ہوجاتا ہے، بل کہ حضرات فقہاء نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ خون کے علاوہ دیگر تمام اجزاء پاک ہوجاتے ہیں خواہ وہ ایسا جانور ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو، یا ایسا ہو جس کا گوشت نہ کھایا جاتا ہو، مگر بہرحال اس کا گوشت پاک ہوجائے گا، یہی وجہ ہے کہ اگر غیر ماکول اللحم جانور کو ذبح کرکے اس کا گوشت جیب میں لے کر نماز پڑھی جائے تو بلاشک وشبہ نماز درست ہوگی۔

وَشَعْرُ الْمَيْتَةِ وَعَظْمُهَا طَاهِرٌ ﴾ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ نَجَسٌ لِأَنَّهُ مِنْ أَجْزَاءِ الْمَيْتَةِ، وَلَنَا أَنَّهُ لَا حَيَاةَ فِيْهِمَا وَلِهٰذَا لَا يَتَأَلَّمُ بِقَطْعِهِمَا فَلَا يَحُلُّهُمَا الْمَوْتُ، إِذِ الْمَوْتُ زَوَالُ الْحَيَاةِ، ﴿وَشَعْرُ الْإِنْسَانِ وَعَظْمُهُ طَاهِرٌ﴾ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ نَجَسٌ، لِأَنَّهُ لَا يُنْتَفَعُ بِهِ وَلَا يَجُوْزُ بَيْعُهُ، وَلَنَا أَنْ عَدَمَ الْإِنْتِفَاعِ وَالْبَيْعِ لِكَرَامَتِهِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى نَجَاسَتِهِ.

ترجمہ: اور مردار کا بال اور اس کی ہڈی پاک ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ناپاک ہیں، کیوں کہ یہ مردار کے اجزاء میں سے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں زندگی ہی نہیں ہوتی یہی وجہ ہے کہ ان کو کاٹنے سے جانور کو تکلیف نہیں محسوس ہوتی، لہٰذا ان میں موت سرایت نہیں کرے گی، اس لیے کہ موت تو زندگی کا اختتام ہے۔

اور انسان کے بال اور اس کی ہڈی یہ دونوں پاک ہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ناپاک ہیں، اس لیے کہ ان دونوں میں سے نہ تو کسی سے فائدہ اُٹھایا جاتا ہے اور نہ ہی ان کی بیع جائز ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ انتفاع اور بیع کی ممانعت انسان کی کرامت کی وجہ سے ہے، لہٰذا یہ چیز اس کی نجاست پر دلیل نہیں ہوسکتی۔

اللغات:

﴿عَظْمٌ﴾ ہڈی۔ ﴿يَحِلُّ﴾ حَلَّ يَحُلُّ، باب نصر؛ اترنا، پڑاؤ کرنا، داخل ہوجانا، حلول کرنا۔

مردہ جاندار کے بالوں اور ناخنوں وغیرہ کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں مردار جانور کے بال اور اس کی ہڈی نیز سینگ، ناخن اور کُھر وغیرہ سب پاک ہیں، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ان چیزوں کو ناپاک قرار دیتے ہیں اور اس پر دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ تمام چیزیں مردار کے اجزاء میں سے ہیں اور مردار اپنے تمام اجزاء کے ساتھ ناپاک ہوتا ہے، لہٰذا اس کے بال اور ہڈی وغیرہ کے پاک ہونے کا مطلب ہی نہیں ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مردار اسی چیز کو کہا جاتا ہے جس میں زندگی ہو اور بال وغیرہ میں زندگی تو درکنار زندگی کی رمق تک بھی نہیں پائی جاتی، کیوں کہ اگر ان چیزوں میں حیات ہوتی تو یقیناً ان کے کاٹنے سے جانور کو تکلیف ہوتی، جب کہ مشاہدہ یہ ہے کہ اگر آپ جانور کے پورے بال کاٹ لیں تو بھی اس کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، معلوم ہوا کہ ان چیزوں میں حیات نہیں ہے اور جب ان میں حیات نہیں ہے تو پھر ان کے مرنے یا مردار ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اور جب یہ مردار نہیں ہیں تو ناپاک

بھی نہیں ہوں گے۔

اسی سلسلے کا ایک دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں انسان کے بال اور اس کی ہڈی پاک ہیں، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ حسب سابق انسانی بال وغیرہ کو بھی ناپاک کہتے ہیں، اس مسئلے پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ انسان کے کسی بھی جز سے نہ تو انتفاع درست ہے اور نہ ہی کسی جز کی بیع وشراء صحیح ہے، اگر انسانی بال اور ہڈی وغیرہ میں طہارت ہوتی تو پھر ان کی بیع وشراء سے منع نہ کیا جاتا، معلوم ہوا کہ مردار کی طرح انسان کے بھی بال وغیرہ نجس اور ناپاک ہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ انسان کے کسی بھی جز سے انتفاع کی ممانعت یا اس کی بیع وشراء کی حرمت یہ انسان کی نجاست کا سبب نہیں ہے، بل کہ ان چیزوں کی ممانعت انسان کی کرامت اور اس کی شرافت کی وجہ سے ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی بارِ امانت کو انسانوں کے حوالے کر کے انھیں بزرگی وبرتری کے اس مقام پر پہنچا دیا ہے جہاں دوسری مخلوق کی رسائی نہیں ہو سکتی، اب اگر ہم انسانی اجزاء کی خرید وفروخت یا ان سے انتفاع کی اجازت دیدیں تو ظاہر ہے کہ یہ انسان کے حق میں توہین وتذلیل ہوگی اور ہمیں اس کا کوئی حق نہیں ہے۔

لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ انسان کے بال وغیرہ وصف طہارت سے متصف نہیں ہیں، کیوں کہ اگر ان میں طہارت نہ ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی بھی حال میں اپنے موئے مبارک کو حضرات صحابہ میں تقسیم نہ فرماتے جب کہ متعدد روایات میں منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کا حلق کرایا اور بالوں کو حضرات صحابہؓ میں تقسیم فرمایا جو اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ انسان کے بال وغیرہ پاک ہیں، کیوں کہ اگر یہ نجس ہوتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز انھیں تقسیم نہ فرماتے۔

فَصْلٌ فِي الْبِئْرِ

یہ فصل کنویں کے پانی کے احکام کے بیان کے سلسلے میں ہے

صاحب کتاب نے اس سے پہلے یہ بیان کیا ہے کہ اگر تھوڑے سے پانی میں نجاست گر جائے تو پورا پانی ناپاک ہوجاتا ہے، مگر کنویں کا مسئلہ اس سے جدا ہے، کیوں کہ بعض صورتوں میں نجاست گرنے کے بعد بھی کنویں کا پورا پانی ناپاک نہیں ہوتا، انھی صورتوں اور شکلوں کو وضاحت کے ساتھ بیان کرنے کے لیے صاحب ہدایہ نے اس فصل کو علیحدہ بیان کیا ہے۔

﴿وَإِذَا وَقَعَتْ فِي الْبِئْرِ نَجَاسَةٌ نُزِحَتْ وَكَانَ نَزْحُ مَا فِيْهَا مِنَ الْمَاءِ طَهَارَةٌ لَهَا﴾ بِإِجْمَاعِ السَّلَفِ، وَمَسَائِلُ الْبِئْرِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى اِتِّبَاعِ الْآثَارِ دُوْنَ الْقِيَاسِ.

ترجمہ: اور جب کنویں میں کوئی نجاست گر جائے تو کنویں کا پورا پانی نکالا جائے گا، اور حضرات صحابہ اور تابعین کے اجماع سے کنویں میں موجودہ پانی کا نکالنا یہ کنویں کے لیے بھی طہارت ثابت ہوگا۔ اور کنویں کے مسائل اتباع آثار پر مبنی ہیں نہ کہ قیاس پر۔

اللغاتُ:

﴿نزح﴾ اسم مصدر، نَزَحَ یَنْزَحُ، باب فتح؛ پانی کھینچنا۔

ایسے کنویں کے احکام جس میں نجاست گر گئی ہو:

حل عبارت سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیے کہ متن میں جو نزحت مؤنث کا صیغہ آیا ہے اس میں **ھي** ضمیر کا مرجع کیا ہے اور اسے مونث کیوں لایا گیا ہے؟ اس سلسلے میں صاحب فتح القدیر کی رائے یہ ہے کہ نجاست کو اس کا مرجع متعین کرنا زیادہ بہتر ہے۔ صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ یہ تانیث اسناد ظاہری کے اعتبار سے ہے یعنی اس سے پہلے **نجاسة** کا لفظ آیا ہے، اس لیے اسے بھی مؤنث کے صیغے سے بیان کر دیا۔

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر کنویں میں نجاست گر جائے تو اس کا پورا پانی نکالا جائے گا جس سے بعد میں نکلنے والا پانی بھی پاک ہوجائے گا اور خود کنواں بھی پاک ہوجائے گا، یعنی الگ سے کنویں کی دیواریں وغیرہ صاف کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، اس لیے کہ یہی حضرات صحابہ اور تابعین وغیرہ کا معمول تھا اور اسی طریقۂ تطہیر پر ان حضرات کا اجماع بھی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ کنویں کے مسائل حضرات سلف سے منقول آثار اور ان کے معمولات کی اتباع و پیروی ہی پر مبنی

ہیں، عقل اور قیاس کو ان میں کوئی دخل نہیں ہے، کیوں کہ ایک طرف تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کنویں کا پانی ناپاک نہ ہو، خواہ اس میں کیسی بھی نجاست گرے، اس لیے کہ ہمہ وقت کنویں میں نیچے سے پانی نکلتا رہتا ہے۔ اور دوسری طرف قیاس اس بات کا بھی متقاضی ہے کہ کنواں نجاست گرنے کے بعد کبھی پاک ہی نہ ہو، اس لیے کہ نجاست گرنے کے بعد جس طرح پانی میں ملے گی اسی طرح کنویں کی دیوار وغیرہ سے بھی لگے گی اور پھر چوں کہ ہر آن نیچے سے پانی آتا رہتا ہے اس لیے پاک اور ناپاک پانی میں امتیاز کرنا دشوار ہو جائے گا اور قیاس کے ذریعے کسی حتمی نتیجہ پر پہنچنا مشکل ہوگا، اسی لیے اس سلسلے میں قیاس سے کوئی آس نہیں لگائی گئی اور سب کچھ حضرات سلف سے منقول معمول پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

﴿فَإِنْ وَقَعَتْ فِيهَا بَعْرَةٌ أَوْبَعْرَتَانِ مِنْ بَعْرِ الْإِبِلِ أَوِ الْغَنَمِ لَمْ تُفْسِدُ الْمَاءَ اِسْتِحْسَانًا﴾ وَالْقِيَاسُ أَنْ تُفْسِدَهُ لِوُقُوْعِ النَجَاسَةِ فِيْ الْمَاءِ الْقَلِيْلِ، وَجْهُ الْاِسْتِحْسَانِ أَنَّ ابَارَ الْفَلَوَاتِ لَيْسَتْ لَهَا رُؤُسٌ حَاجِزَةٌ، وَالْمَوَاشِي تَبْعَرُ حَوْلَهَا فَتُلْقِيْهَا الرِّيَاحُ فِيهَا فَجُعِلَ الْقَلِيْلُ عَفْوًا لِلضَرُوْرَةِ، وَلَا ضَرُوْرَةَ فِي الْكَثِيْرِ وَهُوَ مَا يَسْتَكْثِرُهُ النَاظِرُ إِلَيْهِ فِي الْمَرْوِي عَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَعَلَيْهِ الْاِعْتِمَادُ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الرَّطْبِ وَالْيَابِسِ، وَالصَّحِيْحِ وَالْمُنْكَسِرِ، وَالرَّوْثِ وَالْخِثْيِ وَالْبَعْرِ، لِأَنَّ الضَّرُوْرَةَ تَشْمُلُ الْكُلَّ، وَفِيْ شَاةٍ تَبْعَرُ فِي الْمِحْلَبِ بَعْرَةً أَوْ بَعْرَتَيْنِ: قَالُوْا تُرْمٰى الْبُعْرَةُ وَيُشْرَبُ اللَّبَنُ لِمَكَانِ الضَرُوْرَةِ، وَلَا يُعْفٰى الْقَلِيْلُ فِي الْإِنَاءِ عَلٰى مَا قِيْلَ لِعَدَمِ الضَرُوْرَةِ، وَعَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ كَالْبِئْرِ فِي حَقِّ الْبَعْرَةِ وَالْبَعْرَتَيْنِ.

ترجمہ: پھر اگر کنویں میں اونٹ یا بکری کی ایک دو مینگنیاں گر جائیں تو استحساناً پانی کو فاسد نہیں کریں گی، جب کہ قیاس یہ ہے کہ پانی کو فاسد کر دیں گی، کیوں کہ تھوڑے پانی میں نجاست گر گئی ہے۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ جنگلوں کے کنوؤں پر (نجاست وغیرہ گرنے سے) روکنے والے آڑ نہیں ہوتے، اور صورت حال یہ رہتی ہے کہ چوپائے کنوؤں کے اردگرد مینگنیاں کر دیتے ہیں جنھیں ہوائیں اڑا کر کنویں میں ڈال دیتی ہیں۔ اس لیے بربنائے ضرورت معمولی سی نجاست کو معاف قرار دے دیا گیا۔ اور کثیر میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ایک قول کے مطابق کثیر وہ ہے جسے دیکھنے والا خود کثیر سمجھے۔ اور اسی قول پر اعتماد بھی ہے۔

اور تر اور خشک نیز صحیح سالم اور ٹوٹی ہوئی مینگنیوں کے مابین کوئی فرق نہیں ہے، اسی طرح لید، گوبر اور مینگنی میں بھی کوئی فرق نہیں ہے، اس لیے کہ ضرورت سب کو شامل ہے۔ اور اس مسئلے میں کہ بکری نے دودھ دوہنے کے برتن میں ایک یا دو مینگنی کر دی، حضرات مشائخ کا فرمان یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے مینگنی پھینک کر دودھ پی لیا جاوے۔ اور ایک قول کے مطابق برتن میں ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے قلیل کو بھی معاف نہیں کیا جائے گا۔ اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ ایک دو مینگنی کے حق میں برتن بھی کنویں کی طرح ہے۔

اللغاتُ:

﴿بَعْرَةٌ﴾ مینگنی۔ ﴿فَلَوَاتِ﴾ اسم جمع، واحد فلاة؛ بیابان، جنگل، غیر آباد جگہ۔ ﴿حَاجِزَه﴾ آڑ، رکاوٹ۔ ﴿مَوَاشِیْ﴾ اسم جمع، واحد ماشیة؛ چوپایہ، چرندہ۔ ﴿تُلْقِیْ﴾ اَلْقٰی یُلْقِیْ، باب افعال؛ ڈالنا، گرانا۔ ﴿رَوْثٌ﴾ لید، تر گوبر۔ ﴿خُثٰی﴾ خشک لید، اُپلے۔ ﴿مِحْلَبْ﴾ دودھ دوہنے کا برتن۔

کنویں میں قلیل مقدار میں مینگنیاں گرنے کی صورت میں پانی پاک رہنے کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کنویں میں اونٹ یا بکری وغیرہ کی ایک دو مینگنی گر جائے تو اس کنویں کے پانی کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ ایک دو مینگنی گرنے سے کنویں کے پانی پر کوئی اثر نہیں ہوگا اور وہ پاک رہے گا، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کنویں کا پانی ناپاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ کنویں میں جو پانی رہتا ہے، عام طور پر وہ کم اور قلیل ہوتا ہے اور بہت پہلے آپ نے یہ پڑھ لیا ہے کہ ماء قلیل میں اگر نجاست گر جائے تو پورا پانی ناپاک ہو جاتا ہے، لہٰذا صورتِ مسئلہ میں قیاساً تو کنویں کا پانی ناپاک ہو جائے گا۔

استحساناً چوں کہ پانی ناپاک نہیں ہوگا، اس لیے صاحب کتاب استحسان کی دلیل یوں بیان کرتے ہیں کہ عام طور پر جنگلوں اور صحراؤں میں جو کنویں ہوتے ہیں ان کے کناروں پر کوئی حاجز اور مانع نہیں ہوتا اور پھر مویشی ان کنوؤں کے اِرد گرد مینگنیاں کر ہی دیتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ہوائیں چلتی ہیں تو یہ ساری گندگیاں کنویں میں سما جاتی ہیں اور کبھی کبھی تو کنویں ان سے پَٹ جاتے ہیں، اور کبھی ہوا دھیمی چلتی ہے، تو معمولی سی گندگی ہی کنویں میں جا پاتی ہے، اس لیے ہم نے قلیل اور کثیر مقدار میں فرق کو ملحوظ رکھ کر یہ فیصلہ کیا کہ اگر کنویں میں ایک یا دو مینگنی (قلیل مقدار) گرے تو چوں کہ اس سے بچنا ناممکن ہے، اس لیے بر بنائے ضرورت اس مقدار کو معاف کیا جائے گا اور اس سے کنویں کا پانی خراب نہیں ہوگا، لیکن اگر اس سے زیادہ مقدار میں مینگنیاں گر جائیں تو اس صورت میں کنویں کا پورا پانی ناپاک ہو جائے گا، کیوں کہ کثیر میں کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب ضرورت نہیں ہے تو اس مقدار میں عفو بھی نہیں ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کثیر کے سلسلے میں حضرت امام صاحب سے مروی ایک قول کو ذکر کر کے اسی کو قابل اعتماد بھی بتایا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کثیر اس مقدار کو کہتے ہیں جسے خود دیکھنے والا کثیر سمجھے۔ اس قول کے معتمد ہونے کی تائید صاحب بدائع اور قاضی خان وغیرہ نے بھی کی ہے۔ (بنایہ)

ویسے کثیر کے سلسلے میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اگر کنویں میں اتنی مینگنیاں ہوں جو چوتھائی یا تہائی پانی پر چھا جائیں تو اس مقدار کو کثیر سمجھا جائے گا، بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ پورے پانی پر محیط ہوں تب کثیر ہے، بعض کا خیال ہے کہ اگر کوئی ڈول مینگنی کے بغیر نہ نکلے تو سمجھنا چاہیے کہ یہ مقدار کثیر ہے۔ واللہ اعلم (بنایہ ۱/۳۹۰، فتح القدیر ۱/۱۰۴)

ولا فرق الخ یہاں سے یہ بتانا مقصود ہے کہ متن میں جو بعرة کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اس سے یہ دھوکہ نہ ہو کہ اوپر بیان کردہ حکم صرف مینگنی کے ساتھ خاص ہے اور لید یا گوبر اس حکم سے خارج ہیں، بل کہ اس حکم میں لید، گوبر اور مینگنی سب برابر ہیں، اسی طرح تر، خشک اور درست اور ٹوٹی ہوئی ہر طرح کی مینگنی وغیرہ کا یہی حکم ہے، کیوں کہ جنگلوں میں مویشیوں کو لانے اور چرانے

نیز کنوؤں کو پانی پلانے کی ضرورت میں اونٹ، بھینس، گائے بکری اور گھوڑے وغیرہ سب شامل ہیں، لہٰذا جب ضرورت کے تحت سب داخل ہیں تو حکم میں بھی سب شامل ہوں گے اور سب کا حکم یکساں ہوگا، کہ استحساناً مقدار قلیل معاف ہے اور مقدار کثیر مُفسد ہے۔

وفي شاة تبعر الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دودھ دوہنے کے وقت بکری برتن میں ایک یا دومینگنی کر دے تو اس کا حکم یہ ہے کہ مینگنی نکال کر پھینک دی جائے اور دودھ پی لیا جائے، اس لیے کہ یہاں ضرورت موجود ہے، لہٰذا مقدار قلیل معاف ہوگی، یہاں ضرورت اس معنیٰ کر کے ہے کہ بکری عام طور پر دودھ دیتے وقت مینگنی کرتی ہے، اب برتن لے کر دودھ نکالنا ایک ضرورت ہے اور اس پوزیشن پر بکری کی مینگنی سے بچنا ناممکن ہے، اس لیے بربنائے ضرورت دودھ کو پاک اور صاف قرار دیا گیا ہے، اس کے برخلاف اگر دودھ نکالنے کے علاوہ کسی اور وقت میں بکری کسی برتن میں ایک یا دومینگنی کر دے، تو یہ مقدار بھی معاف نہیں ہوگی، کیوں کہ یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ برتن کو ڈھکنا اور بکری کی دسترس سے دور رکھنا ممکن ہے۔

اس سلسلے میں حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ایک قول یہ منقول ہے کہ ایک یا دومینگنی کے سلسلے میں برتن کا حکم کنویں کے حکم کی طرح ہے، یعنی جس طرح کنویں میں مقدار قلیل معاف ہے، اسی طرح برتن میں بھی مقدار قلیل معاف ہے اور خالی برتن میں بھی اگر ایک دومینگنی گر جائے تو برتن ناپاک نہیں ہوگا۔

جنگل اور آبادی کے کنوؤں میں فرق:

اس موقع پر صاحب عنایہ اور صاحب بنایہ دونوں حضرات نے جنگل اور آبادی کے کنوؤں میں فرق کو بڑے اہتمام سے قلم بند کیا ہے، آپ کے استفادے کی خاطر اُن حضرات کی تحریروں کا خلاصہ یہاں درج کیا جارہا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جنگلات کے کنویں عام طور پر کھلے رہتے ہیں اس لیے بربنائے ضرورت ان میں مقدار قلیل کو عفو قرار دیا گیا ہے، لیکن آبادی اور بستیوں کے کنوؤں سے لوگ پانی پیتے ہیں، اس لیے ان کو ڈھانکنے اور بند کرنے کا اچھا انتظام ہوتا ہے، لہٰذا آبادی کے کنوؤں کے متعلق شرعی حکم یہ ہے کہ ان میں مقدار قلیل بھی معاف نہیں ہے اور ایک یا دومینگنی گرنے سے بھی ان کا پانی ناپاک ہو جائے گا۔ (بنایہ ۱/۳۹۱، عنایہ ۱/۱۰۴)

﴿فَإِنْ وَقَعَ فِيهَا خُرْءُ الْحَمَامِ أَوِالْعُصْفُوْرِ لَا يُفْسِدُهُ﴾ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، لَهُ أَنَّهُ اِسْتَحَالَ إِلَى نَتَنٍ وَفَسَادٍ فَأَشْبَهَ خُرْءَ الدَّجَاجَةِ، وَلَنَا اِجْمَاعُ الْمُسْلِمِيْنَ عَلَى اِقْتِنَاءِ الْحَمَامَاتِ فِي الْمَسَاجِدِ مَعَ[1] وُرُوْدِ الْأَمْرِ بِتَطْهِيْرِهَا، وَاسْتِحَالَتُهُ لَا إِلَى نَتَنٍ رَائِحَةٍ فَأَشْبَهَ الْحَمْأَةَ.

ترجمہ: پھر اگر کنویں میں کبوتر یا گوریے کی بیٹ گر جائے تو کنویں کے پانی کو خراب نہیں کرے گی، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ بیٹ بدبو اور فساد کی طرف منتقل ہوگئی، لہٰذا یہ مرغی کی بیٹ کے مشابہ ہوگئی۔ ہماری دلیل مسجدوں میں کبوتروں کے رکھنے پر مسلمانوں کا اجماع ہے جب کہ مسجدوں کو پاک صاف رکھنے کا حکم وارد ہے۔ اور یہ بیٹ بدبو کی طرف منتقل

نہیں ہوئی ہے، لہٰذا یہ کیچڑ کے مشابہ ہے۔

اللغات:

﴿خُرْءُ﴾ بیٹ، پرندوں کا فضلہ۔ ﴿عُصْفُوْرِ﴾ چڑیا۔ ﴿اِقْتِنَاءِ﴾ اسم مصدر، باب افتعال؛ جمع کرنا، اکٹھا کرنا، چننا۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الصلوٰۃ باب اتخاذ المساجد فی الدور حدیث رقم ٤٥٥.

ترمذی فی کتاب الجمعۃ باب ما ذکر فی تطییب المساجد حدیث ٥٩٤.

کبوتر اور چڑیا کی بیٹ کا حکم:

عبارت میں بیان کردہ مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر کبوتر یا گوریّے کی بیٹ کنویں میں گر جائے تو ہمارے یہاں کنویں کا پانی خراب اور ناپاک نہیں ہوگا، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس صورت میں پانی کو نجس اور خراب قرار دیتے ہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ صورتِ مسئلہ میں یہ بیٹ پانی میں گر کر بدبو اور فساد کی طرف منتقل ہوگئی اور مرغی کی بیٹ کے مشابہ ہوگئی، اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق نجس ہے، لہٰذا یہ بیٹ بھی نجس اور ناپاک ہوگی اور کنویں کے پانی کو خراب اور برباد کردے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ دورِ صحابہ سے لے کر آج تک مساجد میں کبوتروں کے رکھنے اور پالنے پر علماءِ سلف وخلف کا اجماع چلا آرہا ہے اور کسی بھی عہد میں اس پر کوئی نکیر نہیں کی گئی، جب کہ سختی کے ساتھ مساجد کی تنظیف اور تطہیر کا حکم وارد ہے، اس صورتِ حال میں مساجد کے اندر کبوتروں کا رہنا اس بات کی بین دلیل ہے کہ ان کی بیٹ ناپاک نہیں ہوتی، کیوں کہ اگر یہ نجس ہوتی تو پھر مسجد جیسی مقدس جگہ میں کبوتروں کو آزادانہ طور پر رہنے کی اجازت نہ دی جاتی۔ معلوم ہوا کہ کبوتر کی بیٹ نجس نہیں ہوتی اور جب یہ نجس نہیں ہوتی تو اس کے پانی میں گرنے سے پانی خراب اور ناپاک بھی نہیں ہوگا۔

واستحالته الخ یہاں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرات والا بیٹ وغیرہ کے ناپاک ہونے کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں (۱) بدبو (۲) فساد۔ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ کبوتر کی بیٹ میں بدبو نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ نجاست کے دونوں جزوں میں سے ایک جز پہلے ہی خارج اور منتفی ہوگیا، اور جب ایک چیز منتفی ہوگئی تو گویا پورا سبب منتفی ہوگیا اور جب کبوتر کی بیٹ سے سبب نجاست ہی منتفی ہوگیا تو اس کے ناپاک ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

﴿فَإِنْ بَالَتْ فِيْهَا شَاةٌ نُزِحَ الْمَاءُ كُلُّهُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَہُ اللّٰہُ لَا يُنْزَحُ إِلَّا إِذَا غَلَبَ عَلَى الْمَاءِ فَيَخْرُجُ مِنْ أَنْ يَكُوْنَ طَهُوْرًا﴾ وَأَصْلُهُ أَنَّ بَوْلَ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ طَاهِرٌ عِنْدَهُ، نَجَسٌ عِنْدَهُمَا، لَهُ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَمَرَ الْعُرَنِيِّيْنَ ❶ بِشُرْبِ أَبْوَالِ الْإِبِلِ وَأَلْبَانِهَا، وَلَهُمَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ ❷ اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ مِنْ غَيْرِ فَصْلٍ، وَلِأَنَّهُ يَسْتَحِيْلُ إِلَى

نَتْنٍ وَفَسَادٍ فَصَارَ كَبَوْلِ مَالَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ، وَتَأْوِيْلُ مَا رُوِيَ أَنَّهُ عُرِفَ شِفَاؤُهُمْ وَحْيًا، ثُمَّ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ لَا يَحِلُّ شُرْبُهُ لِلتَّدَاوِيْ، لِأَنَّهُ لَا يَتَيَقَّنُ بِالشِّفَاءِ فِيْهِ فَلَا يُعْرَضُ عَنِ الْحُرْمَةِ، وَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يَحِلُّ لِلتَّدَاوِيْ لِلْقِصَّةِ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ يَحِلُّ لِلتَّدَاوِيْ وَغَيْرِهِ لِطَهَارَتِهِ عِنْدَهُ .

ترجمه: پھر اگر کنویں میں کوئی بکری پیشاب کردے تو حضرات شیخینؒ کے یہاں کنویں کا پورا پانی نکالا جائے گا، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پانی نہیں نکالا جائے گا، الّا یہ کہ پیشاب پانی پر غالب آجائے اور پانی مطہر ہونے سے نکل جائے۔ اور اس اختلاف کی جڑ یہ ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں پاک ہے اور حضرات شیخینؒ کے یہاں ناپاک ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو اونٹوں کے پیشاب اور ان کا دودھ پینے کا حکم دیا تھا۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے کہ پیشاب سے بچے رہو، اس لیے کہ اکثر عذاب قبر اسی وجہ سے ہوتا ہے، بغیر کسی تفصیل کے، اور اس لیے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب بدبو اور پیشاب کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، لہٰذا یہ غیر ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کی طرح ہوگیا۔

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ حدیث کی تاویل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی اہل عرینہ کی شفاء اسی میں معلوم ہوئی تھی۔

پھر حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب بطور دوا پینا بھی حلال نہیں ہے، کیوں کہ (اب) اس پیشاب میں شفاء کا یقین نہیں ہے، لہٰذا اس کی حرمت سے اعراض نہیں کیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اہل عرینہ کے قصے کی بنیاد پر بطور دوا پینا حلال ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دوا اور غیر دوا دونوں طرح پینا حلال ہے، اس لیے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب ان کے یہاں پاک ہے۔

اللغات:

﴿اِسْتَنْزِهُوْا﴾ استنزہُ یستنزِہُ، باب استفعال؛ پرہیز کرنا، اجتناب کرنا، بچنا۔ ﴿تَدَاوِی﴾ اسم مصدر، باب تفاعل؛ دوا بنانا، علاج کے لیے استعمال کرنا۔

تخریج:

❶ اخرجه الائمة الستة بخاری کتاب الوضوء باب ابوال الابل والدواب حدیث رقم ۲۳۳.
و مسلم کتاب القسامه باب حکم المحاربین والمرتدین حدیث رقم ۴۳۵۳.

❷ اخرجه دارقطنی فی کتاب الطهارة باب نجاسة البول والامر با التنزه منه حدیث رقم ۴۵۳.

ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم جانوروں کے فضلات کا حکم:

عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ درحقیقت حضرات ائمہ کے اصول پر متفرع ہے، اس لیے حل عبارت سے پہلے اصول کا جاننا زیادہ بہتر ہے۔ حضرات شیخین کا اصول یہ ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب ناپاک ہے اور جس چیز میں گرے گا

اسے ناپاک کردے گا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی اصل یہ ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہے اور کسی چیز میں اس کے گرنے سے کوئی فرق نہیں ہوگا۔ ان اصول کے پیش نظر عبارت میں بیان کردہ مسئلے کا حل اور حاصل یہ ہے کہ اگر کنویں میں بکری پیشاب کردے تو حضرات شیخین کے یہاں یہ پیشاب پانی کو ناپاک کردے گا اور اس کنویں کا پورا پانی نکالا جائے گا، خواہ کم ہو زیادہ، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر پیشاب اتنی مقدار میں کیا گیا ہے کہ پانی پر غالب آگیا ہے، تب تو کنویں کا پانی ناپاک ہوگا اور اسے نکالا جائے گا، لیکن اگر معمولی پیشاب ہو تو اس صورت میں نہ تو پانی ناپاک ہوگا اور نہ ہی اسے نکالا جائے گا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل اہل عرینہ کا وہ مشہور واقعہ ہے جس میں آب وہوا راس نہ آنے کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اونٹوں کا پیشاب پینے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی۔ پورا واقعہ یوں ہے کہ اہل عرینہ مدینہ منورہ میں آکر اسلام کے دامن سے وابستہ ہوگئے اور یہیں رہنے لگے، لیکن مدینہ کی آب وہوا انھیں راس نہیں آئی، جس کے نتیجے میں ان کے پیٹ پھول گئے، اور ان کے رنگ پیلے پڑ گئے، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنھیں یہ حکم دیا کہ صدقے کے اونٹ لے کر کچھ دن کے لیے مدینہ سے باہر چلے جاؤ اور ان کے پیشاب اور دودھ کو پیتے رہو۔ چناں چہ ان لوگوں نے ایسا کیا اور صحت مند ہوگئے، مگر پھر انھیں بدمعاشی سوجھی اور یہ مرتد ہوگئے اور چرواہوں کو قتل کرکے اونٹوں کو بھی ہنکالے گئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس واقعہ کی اطلاع ملی تو آپ نے ان کے پیچھے صحابۂ کرام کی ایک جماعت بھیجی اور انھیں گرفتار کرا کر ان کے ہاتھوں اور پیروں کو کٹوا دیا اور ان کی آنکھوں میں سلائی گرم کروا کر ڈلوا دیا۔

بہر حال اس واقعے میں چوں کہ ان کے لیے پیشاب پینے کی اجازت ثابت ہے، اس لیے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اہل عرینہ کو ہرگز اس کے استعمال کا حکم نہ دیتے، اس لیے کہ اگر وہ ناپاک ہوتا تو حرام ہوتا اور حرام چیزوں کے متعلق تو خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی یہ ہے کہ **إن اللّٰہ تعالٰی لم یجعل شفاء کم فیما حرّم علیکم** یعنی جو چیزیں مسلمانوں پر حرام ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان میں اہل اسلام کے لیے شفاء بھی نہیں رکھی ہے، معلوم یہ ہوا کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہے۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے، یعنی **استنزھوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه**، اور اس حدیث سے وجہ استدلال بایں معنیٰ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم میں امتیاز اور کسی تفصیل کے بغیر مطلق صیغۂ امر کے ساتھ یہ حکم بیان فرمایا ہے کہ پیشاب سے احتیاط کرو۔ جو اس امر کا بیّن ثبوت ہے کہ ہر طرح کا پیشاب ناپاک ہے اور اس سے بچنا ضروری ہے، اسی طرح کا ایک واقعہ حضرت سعد بن معاذؓ کا ہے کہ جب انھیں قبر میں اُتارا گیا تو زمین نے انھیں بہت زور سے دبوچا، اس پر حاضرین نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا سبب دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ پیشاب سے نہیں بچتے تھے، اس موقع پر صاحب عنایہ نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ حضرت سعد کا عدم احتیاط اپنے نہیں بلکہ اونٹوں کے پیشاب سے تھا (۱/۱۰۶) اس واقعے سے بھی ماَ کول اللحم جانوروں کے پیشاب کا ناپاک ہونا ہی ثابت ہو رہا ہے۔

حضرات شیخینؒ کی عقلی دلیل یہ ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب بدبو اور فساد کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس سے پہلے یہ بات آچکی ہے کہ بدبو اور فساد پیشاب وغیرہ میں نجاست کے سبب ہیں اور چوں کہ ان جانوروں کے پیشاب میں یہ سبب موجود

ہے، لہٰذا ان کا پیشاب بھی ناپاک ہوگا جس طرح کہ غیر ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب ناپاک ہوتا ہے۔

وتأويل ما روى الخ یہاں سے صاحب کتاب نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ حدیث کا جواب پیش کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اصحاب عرینہ کے واقعے کو دلیل بنا کر ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کی طہارت کا قائل ہونا درست نہیں ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعۂ وحی یہ اطلاع دی گئی تھی کہ اہل عرینہ کی شفاء اونٹوں کے پیشاب ہی میں رکھی گئی ہے، آپ انھیں اس کے استعمال کی اجازت مرحمت فرما دیں، مگر اب آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا میں نہیں رہے، اور وحی کا سلسلہ بھی منقطع ہے، اور یقینی طور سے یہ نہیں معلوم ہوسکتا کہ پیشاب میں شفاء ہے، اس لیے اب اس کے استعمال کی اجازت نہیں ہوگی، اور جب استعمال کی اجازت نہیں ہوگی تو وہ ناپاک ہوگا۔

صاحب بنایہ نے اس حدیث کے دو جواب اور بھی بیان کیے ہیں، جن میں سے پہلا یہ ہے کہ اس واقعے سے متعلق حضرت قتادہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت بیان کی ہے جس میں صرف دودھ پینے کا ذکر ہے اور پیشاب کا تذکرہ نہیں ہے، اس حدیث کے پیش نظر تو بہر حال اس واقعے میں پیشاب کا ذکر ہونے اور نہ ہونے کا احتمال پیدا ہوگیا اور احتمال کے متعلق یہ حکم مذکور ہے کہ إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

دوسرا جواب جو علامہ اکملؒ کے حوالے سے دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ اہل عرینہ کے قصے سے متعلق حکم منسوخ ہے، ابتدائے اسلام میں اس کی گنجائش تھی، مگر اب نہیں ہے اور جب یہ حکم منسوخ ہے تو اس سے استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے۔

ثم عند أبي حنيفةؒ اس عبارت کی آخری کڑی یہ ہے کہ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب بربنائے دوا پینا بھی حلال نہیں ہے، کیوں کہ اب اس میں شفاء کا یقین نہیں ہے، امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بھائی اہل عرینہ کو بطور دوا پیشاب پینے کی اجازت دی گئی تھی، اس لیے ہم دواء کے طور پر اس کے استعمال کی اجازت دیتے ہیں۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں تو مطلق اجازت ہے، جسے پینا ہے وہ جی بھر کے پیئے، خواہ علاجاً اور دواءً پیئے یا تفکهاً اور تلذذاً پیئے، کیوں کہ ان کے یہاں ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہے لہٰذا اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔

﴿وَإِنْ مَاتَتْ فِيهَا فَأْرَةٌ أَوْ عُصْفُوْرَةٌ أَوْ سُوْدَانِيَّةٌ أَوْ صَعْوَةٌ أَوْ سَامُ أَبْرَصَ نُزِحَ مِنْهَا عِشْرُوْنَ دَلْوًا إِلَى ثَلَاثِيْنَ بِحَسْبِ كِبَرِ الدَّلْوِ وَصِغَرِهَا﴾ يَعْنِي بَعْدَ إِخْرَاجِ الْفَأْرَةِ لِحَدِيْثِ أَنَسٍ رضي الله عنه أَنَّهُ قَالَ فِي الْفَارَةِ إِذَا مَاتَتْ فِي الْبِيْرِ وَأُخْرِجَتْ مِنْ سَاعَتِهٖ يُنْزَحُ مِنْهَا عِشْرُوْنَ دَلْوًا، وَالْعُصْفُوْرَةُ وَنَحْوُهَا تُعَادِلُ الْفَأْرَةَ فِي الْجُثَّةِ فَأَخَذَتْ حُكْمَهَا، وَالْعِشْرُوْنَ بِطَرِيْقِ الْإِيْجَابِ وَالثَّلَاثُوْنَ بِطَرِيْقِ الْإِسْتِحْبَابِ .

ترجمہ: اور اگر کنویں میں چوہا مرا یا گوریا مری، یا بھجنگا یا مولا مرا، یا کوئی بڑی چھپکلی مری تو کنویں سے بیس ڈول سے لے کر تیس ڈول تک پانی نکالا جائے گا، ڈول کی بڑائی اور چھوٹائی کے اعتبار سے، یعنی چوہا وغیرہ کے نکالنے کے بعد، حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کی وجہ سے جو انھوں نے اس چوہے کے متعلق فرمایا جو کنویں میں مرا اور اسے فوراً نکال لیا گیا کہ کنویں میں سے بیس ڈول

تک پانی نکالا جائے، اور گوریا وغیرہ جثے میں چوہے کے برابر ہیں اس لیے انھوں نے چوہے کا حکم لے لیا۔ اور بیس ڈول نکالنا بطور ایجاب ہے جب کہ تیس ڈول بطریق استحباب ہیں۔

اللغات:

﴿سَوْدَانِيَّةٌ﴾ ایک چھوٹی چڑیا، کلچڑی۔ ﴿صَعْوَةٌ﴾ بیا، ممولا، ایک چھوٹا پرندہ۔ ﴿سَامُ أَبْرَص﴾ چھپکلی۔ ﴿جُثَّةِ﴾ جسم، مردہ جسم، لاش۔

بہت چھوٹے جانداروں کے کنویں میں گرنے کی صورت میں پاک کرنے کے طریقے کا بیان:

یہاں سے ان مسائل کا بیان ہے جن میں جانور کنویں کے اندر گرتا ہے، کبھی مرجاتا ہے اور کبھی زندہ نکال لیا جاتا ہے، پھر جانور کے جسم وجثے کے اعتبار سے ہر ہر صورت کا حکم الگ ہے، صاحب کتاب دھیرے دھیرے سب کو بیان کر رہے ہیں۔ اس عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کنویں میں کوئی چوہا یا اس کے ہم مثل گوریا وغیرہ میں سے کوئی دوسرا جانور گر کر مر گیا، اور اسے فوراً ہی نکال لیا گیا تو اس کنویں کا حکم یہ ہے کہ گرے ہوئے جانور کو نکالنے کے بعد کنویں کی طہارت اور نظافت کے لیے اس میں سے بیس ڈول پانی نکالنا واجب ہے اور تیس ڈول تک پانی نکالنا مستحب ہے۔

اور اس حکم کی دلیل ایک تو وہ حدیث ہے جو حضرت انس رضی اللہ عنہ کے حوالے سے کتاب میں مذکور ہے جس میں صاف یہ صراحت ہے کہ ایسی صورتِ حال میں بیس ڈول پانی نکالا جائے گا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بیس ڈول پانی نکالنا تو لازم اور ضروری ہے، ویسے مزید نظافت کے لیے اگر تیس ڈول پانی نکال دیا جائے تو یہ اور بھی اچھا ہے، اس لیے کہ بعض روایات میں تیس اور بعض میں چالیس ڈول تک نکالنے کا حکم وارد ہے، لہٰذا بطور تطبیق ہم نے بیس ڈول کو واجب اور تیس ڈول کو مستحب قرار دے دیا۔

والعصفورة ونحوها الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ گوریا اور بھجنگا وغیرہ جسم وجثے میں چوہے کے ہم مثل ہیں اس لیے حکمِ شرع میں بھی یہ چوہے ہی کی طرح ہوں گے اور جو حکم چوہے کا ہے وہی ان کا بھی ہے۔

فائدہ:

اوپر جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ ایک چوہے سے لے کر چار تک کا ہے، لیکن اگر پانچ یا چھ یا سات یا آٹھ یا نو چوہے گر کر مر جائیں تو اس صورت میں (۹) تک چالیس ڈول نکالنا واجب ہے، اور اگر دس یا اس سے زائد چوہے گر کر مر جائیں تو اس صورت میں پورا پانی نکالنا ضروری ہے۔ (عنایہ ۱/۱۰۷)

﴿فَإِنْ مَاتَتْ فِيهَا حَمَامَةٌ أَوْ نَحْوُهَا كَالدُّجَاجَةِ وَالسِّنَّوْرِ نُزِحَ مِنْهَا مَا بَيْنَ أَرْبَعِينَ دَلْوًا إِلَى سِتِّينَ﴾ وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ أَرْبَعُونَ أَوْ خَمْسُونَ وَهُوَ الْأَظْهَرُ لِمَا رُوِيَ عَنْ أَبِي سَعِيْدِ الْخُدْرِي رضي الله عنه أَنَّهُ قَالَ فِي الدَّجَاجَةِ إِذَا مَاتَتْ فِي الْبِيرِ يُنْزَحُ مِنْهَا أَرْبَعُونَ دَلْوًا، هٰذَا لِبَيَانِ الْإِيْجَابِ وَالْخَمْسُونَ بِطَرِيقِ الْإِسْتِحْبَابِ، ثُمَّ الْمُعْتَبَرُ فِي كُلِّ بِيرٍ دَلْوُهَا الَّذِي يُسْتَقٰى بِهِ مِنْهَا، وَقِيلَ دَلْوٌ يَسَعُ فِيهِ صَاعٌ، وَلَوْ نُزِحَ مِنْهَا بِدَلْوٍ عَظِيمٍ مَرَّةً

مِقْدَارُ عِشْرِيْنَ دَلْوًا جَازَ لِحُصُوْلِ الْمَقْصُوْدِ .

ترجمہ: پھر اگر کنویں میں کبوتر مرا، یا اس جیسا کوئی دوسرا جانور جیسے مرغی اور بلی تو کنویں میں سے چالیس سے لے کر ساٹھ ڈول تک پانی نکالا جائے۔ اور جامع صغیر میں چالیس یا پچاس ڈول ہے اور یہی قول زیادہ ظاہر ہے، اس لیے کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے انھوں نے مرغی کے متعلق یہ فرمایا کہ اگر مرغی کنویں میں مرجائے تو اس سے چالیس ڈول پانی نکالا جائے، یہ (چالیس) مقدار بیان ایجاب کے لیے ہے اور پچاس (کی مقدار) بطریق استحباب ہے۔

پھر ہر کنویں کا وہی ڈول معتبر ہے جس سے پانی نکالا جاتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ایسا ڈول معتبر ہے جس میں ایک صاع سماتا ہو۔ اور اگر کنویں میں سے بڑے ڈول سے ایک ہی مرتبہ بیس ڈول کے برابر پانی نکال دیا جائے تو یہ بھی جائز ہے، کیوں کہ مقصود حاصل ہو رہا ہے۔

اللغات:

﴿سِنَّوْرِ﴾ بلی۔ ﴿دَلْوٌ﴾ ڈول۔ ﴿صَاعٌ﴾ ایک پیمانہ جو 3.184272 کلوگرام کا ہوتا ہے۔

درمیانے درجے کے جانوروں کے کنویں میں گرنے کی صورت میں پاک کرنے کے طریقے کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کنویں میں کبوتر گر کر مر جائے یا کبوتر کے ہم مثل کوئی دوسری چیز مثلاً مرغی یا بلی وغیرہ گر کر مر جائیں تو اس صورت میں کنویں کی تطہیر کے لیے چالیس ڈول سے لے کر ساٹھ ڈول تک پانی نکالنا واجب ہے، اور ساٹھ ڈول نکالنا مستحب ہے، لیکن جامع صغیر میں یہ مذکور ہے کہ چالیس ڈول نکالنا واجب ہے اور پچاس ڈول نکالنا مستحب ہے، صاحب ہدایہ نے اسے زیادہ ظاہر قرار دیا ہے اور اس پر حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے فرمان سے استدلال کیا ہے جس میں انھوں نے مرغی کے متعلق چالیس ڈول نکالنے کی صراحت فرمائی ہے۔ لہٰذا چالیس ڈول نکالنا واجب ہوگا اور پچاس ڈول نکالنا مستحب ہوگا۔ اور اس قول کو اظہر کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جامع صغیر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی آخری تصنیفات میں سے ہے، لہٰذا اس میں بیان کردہ قول ان کا رجوع کردہ قول ہوگا۔ (عنایہ)

ثم المعتبر الخ یہاں سے صاحب کتاب ڈول کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بھائی کسی خاص ناپ اور مخصوص پیمانے کے ڈول کی ضرورت نہیں ہے، بل کہ ہر کنویں میں وہی ڈول معتبر ہوگا جس کے ذریعے اس کنویں سے پانی نکالا جاتا ہے، اور یہ جو کہا گیا کہ ڈول اس مقدار کا ہو جس میں ایک صاع پانی سما جائے، یہ قول انتہائی ضعیف ہے جس کی واضح علامت یہی ہے کہ اسے صیغۂ تمریض کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

ولو نزح منها الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ کنویں کی طہارت اور اس کی نظافت کے سلسلے میں ڈول کی تعداد کا بہت زیادہ اعتبار نہیں کیا گیا ہے، بل کہ اصل تو یہ ہے کہ پانی نکالنے کی جو مقدار بیان کی گئی ہے اس مقدار میں پانی نکال دیا جائے، خواہ وہ ڈول کے ذریعے ہو یا ڈرام کے ذریعے، اس لیے کہ پانی نکالنا ہی مقصود ہے اور یہ مقصود جب بھی حاصل ہوگا کنواں پاک صاف ہو جائے گا۔

﴿وَإِنْ مَاتَتْ فِيهَا شَاةٌ أَوْ ادِمِيٌّ أَوْ كَلْبٌ نُزِحَ جَمِيعُ مَا فِيهَا﴾ مِنَ الْمَاءِ، لِأَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہما وَابْنَ الزُّبَيْرِ رضی اللہ عنہما أَفْتَيَا بِنَزْحِ الْمَاءِ كُلِّهِ حِيْنَ مَاتَ زَنْجِيٌّ فِي بِئْرِ زَمْزَمَ .

ترجمه: اور اگر کنویں میں بکری یا آدمی یا کتا مرا تو کنویں کا پورا پانی نکالا جائے گا، اس لیے کہ جب چاہ زمزم میں ایک حبشی مر گیا تھا تو حضرت ابن عباس اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما نے پورے پانی کو نکالنے کا فتویٰ دیا تھا۔

اللغات:

﴿زَنْجِيٌّ﴾ زنگی، حبشی، سیاہ فام۔

بڑے جانوروں کے کنویں میں گرنے کی صورت کا حکم:

اس سے پہلے جو مسائل بیان کیے گئے ہیں یہ ان کی آخری کڑی ہے۔ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کنویں میں بھاری بھرکم جانور مثلاً بکری یا آدمی یا کتا گر کر مر جائے تو اس صورت میں کنویں کا پورا پانی نکالنا واجب اور ضروری ہے، کیوں کہ جب چاہ زمزم میں ایک حبشی گر مر گیا تھا تو اس وقت کے دو بیرسٹر حضرت ابن عباس اور حضرت ابن زبیر رضی اللہ عنہما نے پورے کنویں کے پانی کو نکالنے کا حکم دیا تھا، ظاہر ہے یہ حکم صرف بئر زمزم کے ساتھ خاص نہیں ہے، بل کہ طہارت اور نظافت کے حوالے سے ہر کنویں کا یہی حکم ہوگا۔

﴿فَإِنِ انْتَفَخَ الْحَيَوَانُ فِيهَا أَوْ تَفَسَّخَ يُنْزَحُ جَمِيعُ مَا فِيهَا، صَغُرَ الْحَيَوَانُ﴾ أَوْ كَبُرَ، لِانْتِشَارِ الْبِلَّةِ فِي أَجْزَاءِ الْمَاءِ.

ترجمه: پھر اگر کنویں میں حیوان پھول گیا اور پھٹ کر ریزہ ریزہ ہوگیا تو اس صورت میں بھی کنویں کا پورا پانی نکالا جائے گا، خواہ حیوان چھوٹا ہو یا بڑا ہو، اس لیے کہ اس کی تری تمام اجزاء میں پھیل گئی ہے۔

اللغات:

﴿اِنْتَفَخَ﴾ باب افتعال؛ پھولنا، ہوا بھر جانا۔ ﴿تَفَسَّخَ﴾ باب تفعل؛ پھٹ جانا۔ ﴿بَلَّة﴾ تری، طراوٹ۔

جاندار کے پانی کے اندر ہی پھول یا پھٹ جانے کی صورت کا حکم:

ابھی تک کے مسائل تو صرف مرنے سے متعلق تھے، اب یہ بتا رہے ہیں کہ اگر جانور کنویں میں گر کر مرا اور پھول گیا یا پھٹ کر ریزہ ریزہ ہوگیا تو اس صورتِ حال میں کنویں کا پورا پانی نکالنا ضروری ہوگا، خواہ جانور چھوٹا ہو یا بڑا، بہر حال پانی پورا نکالا جائے گا، اس لیے کہ جانور کے پھولنے یا پھٹنے کی صورت میں اس کی تمام ناپاک تری پورے پانی میں پھیل جائے گی جس کی وجہ سے پانی خراب بھی ہوگا اور بدبودار بھی ہوگا، اس لیے اس صورتِ حال میں پورا پانی نکالے بغیر کوئی چارۂ کار ہی نہیں ہے۔

﴿وَإِنْ كَانَتِ الْبِيْرُ مَعِيْنَةً بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ نَزْحُهَا أَخْرَجُوْا مِقْدَارَ مَا كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمَاءِ﴾ وَطَرِيْقُ مَعْرِفَتِهِ أَنْ تُحْفَرَ حُفْرَةٌ مِثْلَ مَوْضِعِ الْمَاءِ مِنَ الْبِيْرِ وَيُصَبُّ فِيْهَا مَا يُنْزَحُ مِنْهَا إِلَى أَنْ تَمْتَلِئَ، أَوْ تُرْسَلُ فِيْهَا قَصَبَةٌ وَتُجْعَلُ لِمَبْلَغِ الْمَاءِ عَلَامَةٌ ثُمَّ يُنْزَحُ مِنْهَا مِثْلًا عَشْرُ دِلَاءٍ، ثُمَّ تُعَادُ الْقَصَبَةُ فَيُنْتَظَرُ كَمِ انْتَقَصَ، فَيُنْزَحُ لِكُلِّ قَدْرٍ مِنْهَا عَشْرُ دِلَاءٍ، وَهٰذَانِ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، وَعَنْ مُحَمَّدٍ نُزِحَ مِائَتَا دَلْوٍ إِلَى ثَلَاثِ مِائَةٍ، فَكَأَنَّهُ بَنَى قَوْلَهُ عَلَى مَا شَاهَدَ فِيْ بَلَدِهِ، وَعَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ فِيْ مِثْلِهِ يُنْزَحُ حَتّٰى يَغْلِبَهُمُ الْمَاءُ، وَلَمْ يُقَدِّرِ الْغَلَبَةَ بِشَيْءٍ كَمَا هُوَ دَأْبُهُ، وَقِيْلَ يُؤْخَذُ فِيْ هٰذَا بِقَوْلِ رَجُلَيْنِ لَهُمَا بَصَارَةٌ فِيْ أَمْرِ الْمَاءِ، وَهٰذَا أَشْبَهُ بِالْفِقْهِ.

ترجمه: اور اگر کنواں چشمہ دار ہو بایں معنی کہ اس کا پورا پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو اس میں موجود پانی کی مقدار کو نکال دو۔ اور اس کی شناخت کا طریقہ یہ ہے کہ کنویں میں جہاں تک پانی ہو اسی جیسا ایک گڈھا کھودا جائے اور جو پانی کنویں سے نکالا جائے اسے اسی گڈھے میں ڈالا جائے یہاں تک کہ وہ گڈھا بھر جائے۔ یا پھر کنویں میں ایک بانس ڈالا جائے اور پانی پہنچنے کی جگہ پر ایک علامت بنا دی جائے پھر کنویں میں سے مثلاً دس ڈول پانی نکال کر دوبارہ بانس کو کنویں میں ڈال کر یہ دیکھا جائے کہ کتنا پانی کم ہوا، اور پھر ہر مقدار کے لیے کنویں میں سے دس ڈول پانی نکالا جائے۔ یہ دونوں طریقے حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہیں۔

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ دو سو ڈول سے لے کر تین سو ڈول تک پانی نکالا جائے، ایسا لگتا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے شہر میں جو کچھ دیکھا اسی پر اپنا قول فٹ کر دیا۔ اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے جامع صغیر میں اس جیسے مسئلے کے متعلق یہ منقول ہے کہ اس مقدار میں پانی نکالا جائے کہ وہ لوگوں پر غالب آ جائے۔ اور امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کسی چیز سے غلبہ کی کوئی مقدار نہیں متعین کی جیسا کہ یہ ان کی عادت (شریفہ) ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اس سلسلے میں دو ایسے آدمیوں کے قول پر عمل کیا جائے جنھیں پانی کے معاملے میں تجربہ ہو۔ اور یہ قول فقہ کے زیادہ مشابہ ہے۔

اللغات:

﴿مَعِيْنَة﴾ ایسا کنواں جس کی تہہ میں چشمے بہتا ہو، جاری پانی والا کنوا۔ ﴿تَحْفِرَ﴾ حفَرَ يَحْفِرُ، باب ضرب؛ کھودنا۔ ﴿تَمْتَلِئَ﴾ امتلٰی یمتلی، باب افتعال؛ بھرنا۔ ﴿قَصَبَةٌ﴾ بانس۔ ﴿دَأْبٌ﴾ عادت، طرز، ڈھنگ۔

چشمے دار کنویں کا حکم:

اس عبارت میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اگر کوئی کنواں ایسا ہو جو چشمے دار ہو اور اس کا پانی بند ہی نہ ہوتا ہو اور اس میں کوئی بڑا جانور گر جائے یا چھوٹا جانور مر کر پھول پھٹ جائے تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں کنویں کا پورا پانی نکالنا واجب اور ضروری ہے، مگر چوں کہ یہ کنواں چشمے دار ہے اور اس کا پورا پانی نکالنا ناممکن ہے تو آخر اس کے پاک کرنے کی کیا صورت ہوگی، اس سلسلے میں صاحب کتاب نے کل پانچ صورتیں ذکر کی ہیں، جن میں سے دو حضرت امام ابو یوسف سے منقول ہیں، ایک ایک حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے اور ایک ابونصر بن محمد بن سلام سے منقول ہے۔

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ کنویں کی لمبائی، چوڑائی اور اس کی گہرائی وغیرہ کی پیمائش کر کے کنویں سے متصل اسی جیسا ایک گڈھا کھودا جائے اور کنویں کا پانی نکال کر اس میں ڈالا جائے، جب وہ گڈھا بھر جائے تو یہ سمجھ لیا جائے کہ کنویں کا پورا پانی نکل گیا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ کنویں میں ایک بانس ڈالا جائے جب وہ کنویں کی تہ تک پہنچ جائے تو اسے نکال کر جہاں تک پانی پہنچا ہو اس جگہ پر نشان لگا دیا جائے، پھر کنویں سے دس ڈول پانی نکالا جائے اور دوبارہ اس بانس کو کنویں میں ڈال کر دیکھا جائے کہ کتنا پانی کم ہوا، اسے آپ یوں بھی سمجھ سکتے ہیں کہ بانس ڈال کر آپ نے یہ اندازہ کر لیا کہ کنویں میں دس فٹ پانی ہے اور دس ڈول نکالنے سے یہ معلوم ہوا کہ مثلاً ا فٹ پانی کم ہوا ہے تو اب سمجھ لیجیے کہ مزید نو فٹ نکالنے کے لیے نوے (۹۰) ڈول اور نکالنے ہوں گے۔ (عنایہ ۱/۱۰۹، بنایہ ۱/۴۱۸) یہ دونوں صورتیں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہیں۔

(۳) حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے جو طریقہ مروی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس طرح کی صورت حال میں دو سو سے لے کر تین سو ڈول تک پانی نکالا جائے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول دراصل ان کے اپنے شہر بغداد میں کیے ہوئے مشاہدے پر مبنی ہے، اس لیے کہ بغداد کے کنوؤں کا پانی عام طور پر اسی مقدار میں ہوا کرتا تھا۔

(۴) چوتھا طریقہ حضرت امام عالی مقام سے مروی ہے وہ یہ ہے کہ اس موقع پر اتنا پانی نکالا جائے کہ نکالنے والے نکالتے نکالتے تھک جائیں، جب وہ تھک جائیں تو یہ سمجھا جائے کہ کنویں کا پورا پانی خارج ہو گیا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے حسب عادت یہاں بھی پانی کے غالب ہونے اور لوگوں کو تھکانے کی کوئی مقدار نہیں متعین کی ہے، کیوں کہ اس طرح کے معاملات میں وہ حکم کا مدار مبتلیٰ بہ پر ہی چھوڑ دیا کرتے ہیں۔

(۵) اخراج ماء کی پانچویں صورت جو ابونصر بن محمد رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ ہے وہ یہ ہے کہ اس طرح کی پوزیشن میں پانی کے اُمور اور معاملات کا تجربہ رکھنے والے دو عادل آدمیوں کو بلا کر ان سے مشورہ کیا جائے اور پانی نکالنے کی جو مقدار وہ تجویز کریں اسی پر عمل کیا جائے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ قول فقہ کے زیادہ مشابہ ہے، کیوں کہ شریعت میں اور بھی کئی مقامات پر اسی طرح کا فیصلہ کیا گیا ہے، چناں چہ شکار کی قیمت کا اندازہ لگانے کے متعلق تو خود قرآن کریم میں یہ صراحت ہے کہ **فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منكم**، اسی طرح شہادت کے متعلق یہ وضاحت ہے **وأشهدوا ذوي عدل منكم** (بنایہ ۱/۴۱۹، عنایہ ۱/۱۱۰) ان سے بھی معلوم ہوا کہ اس طرح کے حالات اور معاملات میں ماہر اور تجربہ کار لوگوں کے مشورے اور ان کی رائے پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

وَإِنْ وَجَدُوْا فِي الْبِيْرِ فَارَةً أَوْ غَيْرَهَا وَلَا يُدْرٰى مَتٰى وَقَعَتْ وَلَمْ يَنْتَفِخْ أَعَادُوْا صَلَاةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ إِذَا كَانُوْا تَوَضَّأُوْا مِنْهَا وَغَسَلُوْا كُلَّ شَيْئٍ أَصَابَهُ مَاؤُهَا، وَإِنْ كَانَتْ قَدِ انْتَفَخَتْ أَوْتَفَسَّخَتْ أَعَادُوْا صَلَاةَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَقَالَا لَيْسَ عَلَيْهِمْ إِعَادَةُ شَيْئٍ حَتّٰى يَتَحَقَّقُوْا أَنَّهَا مَتٰى وَقَعَتْ، لِأَنَّ

الْيَقِيْنَ لَايَزُوْلُ بِالشَّكِّ، وَصَارَ كَمَنْ رَأَى فِيْ ثَوْبِهِ نَجَاسَةً وَلَا يَدْرِيْ مَتَى أَصَابَتْهُ، وَلِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ أَنَّ لِلْمَوْتِ سَبَبًا ظَاهِرًا وَهُوَ الْوُقُوْعُ فِي الْمَاءِ فَيُحَالُ عَلَيْهِ، إِلَّا أَنَّ الْإِنْتِفَاخَ وَالتَّفَسُّخَ دَلِيْلُ التَّقَادُمِ فَيُقَدَّرُ بِالثَّلَاثِ، وَعَدَمُ الْإِنْتِفَاخِ وَالتَّفَسُّخِ دَلِيْلُ قُرْبِ الْعَهْدِ فَقَدَّرْنَاهُ بِيَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، لِأَنَّ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ سَاعَاتٌ لَا يُمْكِنُ ضَبْطُهَا، وَأَمَّا مَسْأَلَةُ النَّجَاسَةِ فَقَدْ قَالَ الْمُعَلّٰى هِيَ عَلَى الْخِلَافِ فَيُقَدَّرُ بِالثَّلَاثِ فِي الْبَالِيْ، وَبِيَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فِي الطَّرِيْ، وَلَوْ سُلِّمَ فَالثَّوْبُ بِمَرْأَى عَيْنِهِ، وَالْبِيْرُ غَائِبَةٌ عَنْ بَصَرِهِ فَيَفْتَرِقَانِ.

ترجمہ: اور اگر لوگوں نے کنویں میں چوہا یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا (مرا ہوا) جانور پایا اور یہ نہیں معلوم ہے کہ وہ جانور کب گرا ہے تو یہ لوگ اپنی ایک دن رات کی نمازوں کا اعادہ کریں اس صورت میں جب کہ اس کنویں کے پانی سے انھوں نے وضو کیا ہو اور ہر اس چیز کو دھولیں جسے اس کنویں کا پانی لگا ہو۔ اور اگر وہ جانور پھول گیا ہو یا پھٹ کر ریزہ ریزہ ہوگیا تو یہ لوگ تین دن اور تین راتوں کی نمازوں کا اعادہ کریں، اور یہ حکم حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے۔

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب تک لوگ جانور کے گرنے کی تحقیق نہ کرلیں ان پر کسی بھی چیز کا اعادہ ضروری نہیں ہے، کیوں کہ شک کی وجہ سے یقین نہیں زائل ہوا کرتا۔ اور یہ اس شخص کی طرح ہوگیا جس نے اپنے کپڑے میں نجاست دیکھی لیکن وہ یہ نہیں جانتا کہ نجاست کب کپڑے میں لگی۔

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ موت کا ایک ظاہری سبب ہے اور وہ پانی میں گرنا ہے، لہٰذا اسی کی طرف منسوب کیا جائے گا، لیکن جانور کا پھولنا یا پھٹ کر ریزہ ریزہ ہوجانا یہ پرانا ہونے کی دلیل ہے، اس لیے تین دن کا اندازہ لگایا جائے گا۔ اور نہ پھولنا اور نہ پھٹنا قرب عہد کی دلیل ہے، اس لیے ہم نے ایک دن رات سے اس کا اندازہ لگایا ہے، کیوں کہ اس مقدار سے کم (کا زمانہ) ایسی ساعتیں ہیں جن کا ضبط کرنا ممکن نہیں ہے۔

رہا نجاست کا مسئلہ تو معلّٰی نے کہا کہ یہ بھی اختلافی ہے، اس لیے پرانے میں تین دن کا اندازہ لگایا جائے گا اور نئے میں ایک دن ایک رات کا۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے (کہ اس میں اختلاف نہیں ہے) تو کپڑا انسان کی نگاہ میں ہے جب کہ کنواں اس کی نظر سے غائب ہے، لہٰذا دونوں صورتیں جدا ہوجائیں گی۔

اللغاتُ:

﴿فَارَةٌ﴾ چوہا۔ ﴿تقَادِمِ﴾ اسم مصدر، باب تفاعل؛ پرانا ہونا۔ ﴿بَالِیْ﴾ باسی، پرانا۔ ﴿طَرِیْ﴾ تازہ، نیا۔

کنویں میں سے جانور ملنے اور اس کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہونے کی صورت کا حکم:

عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ ان مقامات کے لیے جہاں آج بھی کنویں کا پانی استعمال ہوتا ہے نہایت اہم ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر لوگوں کو کنویں میں چوہا یا اس جیسا کوئی دوسرا مرا ہوا جانور دکھائی دیا اور یقینی طور سے یہ نہیں معلوم ہے کہ وہ جانور کب گرا ہے، تو لوگوں نے اس کنویں کے پانی سے وضو کر کے جو نمازیں پڑھی ہیں ان کا کیا حکم ہے؟

اس سلسلے میں حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبینؒ کا اختلاف ہے، پھر امام صاحب کے یہاں اس میں تفصیل بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ کنویں میں مرا پایا جانے والا جانور صرف مرا ہی ہے یا مر کر پھول اور پھٹ بھی گیا ہے، اگر وہ جانور صرف مرا پایا گیا اور پھولا پھٹا نہیں تو اس صورت میں امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کنویں کے پانی سے وضو کر کے نماز پڑھنے والوں کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ لوگ ایک دن اور ایک رات کی نمازوں کا اعادہ کریں اور انھیں دوبارہ پڑھیں۔ اور اگر وہ جانور مرنے کے ساتھ پھول گیا ہو یا پھٹ کر ریزہ ریزہ ہو گیا ہو تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ مذکورہ کنویں کے پانی سے وضو کر کے نماز پڑھنے والے لوگ تین دن اور تین راتوں کی نمازوں کا اعادہ کریں۔

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب تک لوگ اس جانور کے گرنے کا صحیح وقت نہ معلوم کرلیں اس وقت تک ان پر کسی بھی چیز کا اعادہ واجب نہیں ہے، اس لیے کہ جانور کے گرنے سے پہلے کنویں کا پانی بالیقین پاک تھا، لیکن جب اس میں مردہ جانور پایا گیا تو گذشتہ اوقات میں اس کنویں کے پاک ہونے میں شک واقع ہو گیا اور یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ شاید کنویں کا پانی زمانۂ ماضی میں ناپاک تھا، اور پھر جب اس کے گرنے کا صحیح وقت نہیں معلوم ہے تو اس سے یہ شک مزید قوی ہو گیا، کیوں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ جانور ابھی ابھی گرا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ بہت پہلے گرا ہو، بہر حال جب زمانۂ ماضی میں کنویں کے پانی کا پاک ہونا متیقن تھا اور اب اس کی طہارت میں شک ہو گیا ہے تو اس شک کی وجہ سے اس کی سابقہ طہارت پر کوئی اثر نہیں ہوگا، کیوں کہ فقہ کا یہ مشہور قاعدہ ہے کہ ''**اليقين لايزول بالشك**'' اور یہ صورت بعینہ اس صورت سے ہم آہنگ ہے جس میں کسی نے اپنے کپڑے پر نجاست دیکھی اور اسے یہ نہیں معلوم ہے کہ نجاست کب لگی تھی، تو جب تک اسے یقین سے نجاست کے لگنے کا علم نہ ہو اس وقت تک اس پر کسی چیز کا اعادہ واجب نہیں ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی علم یقینی سے پہلے کسی چیز کا اعادہ واجب نہیں ہوگا۔

ولأبي حنيفة الخ حضرت امام عالی مقامؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں جانور کی موت کا ایک ظاہری سبب موجود ہے اور وہ اس کا کنویں میں گرنا ہے اور فقہ کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر مسبَّب مخفی ہو تو سبب ظاہری پر حکم لگا دیا جاتا ہے اور صورت مسئلہ میں چوں کہ جانور کی موت کا اصلی محرک اور اصلی سبب مخفی ہے، اس لیے اس کی موت کو سبب ظاہری یعنی کنویں میں گرنے کی طرف منسوب کر دیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ یہ جانور کنویں میں ہی گر کر مرا ہے۔ اس کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ مرا ہوا جانور پھولا اور پھٹا ہے یا نہیں؟ اگر جانور پھولا اور پھٹا نہ ہو تو ظاہر ہے یہی کہا جائے گا کہ یہ جانور جلدی گرا ہے (کیوں کہ اگر اس کا وقوع پرانا ہو جاتا تو وہ پھول جاتا اور پھٹ کر پاش پاش ہو جاتا) اور اس طرح کی صورت حال میں جلدی کی کم سے کم مقدار یوم ولیلۃ یعنی ایک دن ایک رات ہے، لہٰذا ہم نے ایک دن اور ایک رات کی نمازوں کے اعادہ کرنے کا حکم دیا ہے۔

اور وہ صورت جس میں جانور پھول جائے یا پھٹ کر ریزہ ریزہ ہو جائے اس میں ظاہری علامت یہ ہے کہ جانور کو کنویں میں گرے ہوئے کچھ مدت بیت گئی ہے اور یہ گر کر پرانا ہو گیا ہے، اور اس طرح کی پوزیشن میں تین دن تین راتوں سے پرانا ہونے کا اندازہ لگایا جاتا ہے، لہٰذا ہم نے بھی تین دن تین راتوں کی نمازوں کے اعادے کا حکم دے دیا۔

ومسألة النجاسة الخ صاحبینؒ نے اپنے موقف کی تائید میں کپڑے کی نجاست والے مسئلے سے قیاس کیا تھا، صاحب ہدایہ یہاں سے ان کے قیاس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بھائی کپڑے کی نجاست والا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے، کیوں کہ فقیہ

معلی بن منصور کی صراحت کے مطابق اس صورت میں بھی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اگر نجاست تازی ہے تو ایک دن ایک رات کی نمازیں اور اگر اس کی نجاست پرانی ہو چکی ہے تو تین دن اور تین رات کی نمازیں لوٹائی جائیں گی، لہٰذا جب امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ صورت مسلّم ہی نہیں تو اس پر قیاس کرنا بھی درست نہیں ہے۔

ولو سلّم الخ یہاں سے اس قیاس کا دوسرا جواب دیا جارہا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ہم مسئلہ ثوب کو متفق علیہ مان بھی لیں تو بھی اس پر مسئلہ بئر کو قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ کپڑا انسان کے بدن سے مس کیے ہوئے رہتا ہے اور ہمہ وقت اس کی نگاہیں اس کپڑے پر متوجہ رہتی ہیں اور اس بات کا قوی امکان رہتا ہے کہ نجاست لگتے ہی اسے دیکھ لیا جائے، لہٰذا کپڑے پر نجاست کے پہلے سے لگنے یا اس کے نہ معلوم ہو پانے کا کوئی مطلب سمجھ میں نہیں آتا، اس کے برخلاف کنویں کا مسئلہ ہے، تو نہ تو کنواں ہمہ وقت انسان کے ساتھ رہتا ہے اور نہ ہی کوئی شخص ہر وقت کنویں پر رہتا ہے، بل کہ ضرورت ماء کے علاوہ دیگر اوقات میں کنواں انسان کی نظروں سے اوجھل رہتا ہے اور کنویں اور کپڑے میں زمین آسمان کا فرق ہے، اس لیے ایک پر دوسرے کو قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ نے اس سے پہلے پانی میں جانوروں کے گرنے سے اس کی نجاست اور عدم نجاست کے مسائل کو بیان فرمایا ہے، اب یہاں سے یہ بیان فرمائیں گے کہ اگر پانی میں حیوانوں یا انسانوں کا جوٹھا اور پس خوردہ گر جائے تو اس کی طہارت وغیرہ کا کیا حکم ہے؟ چوں کہ بعض حیوانوں کا جوٹھا ناپاک ہوتا ہے اور پانی میں اس کے گرنے سے پانی بھی ناپاک ہوجاتا ہے اس لیے جوٹھے کے احکام کو مکمل اور مفصل بیان کرنے کے لیے صاحب ہدایہ نے ایک علیحدہ فصل قائم فرمائی ہے۔

واضح رہے کہ اسار سور کی جمع ہے جس کے معنی ہیں جوٹھا، پس خوردہ، کسی کی کھا کر چھوڑی اور بچائی ہوئی چیز۔ صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا کہ ہمارے یہاں سؤر کی چار قسمیں ہیں (۱) سؤر طاہر جیسے انسانوں اور ماکول اللحم جانوروں کا جوٹھا (۲) سؤر مکروہ، جیسے بلّی کا جوٹھا (۳) سؤر نجس مثلاً خنزیر اور درندوں کا جوٹھا (۴) سؤر مشکوک مثلاً گدھے اور خچر کا پس خورہ۔ (عنایہ ۱/۱۱۲)

﴿ وَعَرَقُ كُلِّ شَيْءٍ مُعْتَبَرٌ بِسُؤْرِهِ ﴾ لِأَنَّهُمَا يَتَوَلَّدَانِ مِنْ لَحْمِهِ فَأَخَذَ أَحَدُهُمَا حُكْمَ صَاحِبِهِ.

ترجمہ: اور ہر چیز کے پسینے کو اس کے جوٹھے پر قیاس کیا گیا ہے، کیوں کہ پسینہ اور جوٹھا دونوں گوشت سے پیدا ہوتے ہیں، اس لیے ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا۔

اللغات:

﴿عَرَقٌ﴾ پسینہ۔

پسینہ بھی جوٹھے کے حکم میں ہے:

صاحب کتاب سؤر کے ضمن میں پسینے کے احکام کو بھی بیان کرنا چاہتے ہیں، اسی لیے انھوں نے وسؤر کل شيء کے بجائے وعرق کل شيء کی عبارت پیش کی ہے، تاکہ ایک ہی تیر سے دوشکار ہوجائے اور علیحدہ عرق کے لیے کوئی فصل نہ قائم کرنی پڑے۔ (عنایہ) بہرحال عبارت کا حاصل یہ ہے کہ شرعی حکم اور مسئلہ جاننے کے لیے ہر جاندار کے پسینے کو اس کے جوٹھے پر قیاس کیا جاتا ہے اور یہ بتایا جاتا ہے کہ جو حکم جوٹھے کا ہے وہی حکم پسینے کا بھی ہے، اس لیے کہ یہ دونوں گوشت سے پیدا ہوتے ہیں لہٰذا دونوں کا حکم بھی یکساں ہوگا۔

﴿ وَسُؤرِ الآدَمِيِّ وَمَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ طَاهِرٌ ﴾ لِأَنَّ الْمُخْتَلَطَ بِهِ اللُّعَابُ وَقَدْ تَوَلَّدَ مِنْ لَحْمٍ طَاهِرٍ فَيَكُوْنُ طَاهِرًا، وَيَدْخُلُ فِيْ هَذَا الْجَوَابِ الْجُنُبُ وَالْحَائِضُ وَالْكَافِرُ .

ترجمه: آدمی اور ما کول اللحم جانوروں کا جوٹھا پاک ہے، اس لیے کہ اس میں لعاب کی آمیزش رہتی ہے اور لعاب پاک گوشت سے پیدا ہوتا ہے، لہٰذا وہ پاک ہوگا۔ اور اس حکم میں جنبی، حائضہ اور کافر سب داخل ہیں۔

اللغات:

﴿سُؤرِ﴾ جوٹھا۔

آدمی اور ماکول اللحم جانوروں کے جوٹھے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ انسانوں کا جوٹھا خواہ وہ مسلم ہوں یا کافر، اور چاہے پاک ہوں یا جنبی، یا کوئی حائضہ عورت ہو ان کا جوٹھا اور وہ تمام جانور جن کا گوشت کھانا حلال ہے ان سب کا جوٹھا پاک ہے، اگر ان میں سے کسی کا لعاب اور پس خوردہ پانی وغیرہ میں گر جائے تو پانی کی صحت اور اس کی طہارت پر کوئی آنچ نہیں آئے گی، کیوں کہ پانی وغیرہ میں لعاب ملنے کی وجہ سے جوٹھ پن آتا ہے اور لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور ماکول اللحم جانوروں کا گوشت پاک ہوتا ہے، اس لیے ان کا لعاب بھی پاک ہوگا۔ اور چوں کہ جوٹھے میں لعاب کی آمیزش رہتی ہے، اس لیے ان کا جوٹھا بھی پاک ہوگا۔

یہ دلیل تو ماکول اللحم جانوروں کے جوٹھوں سے پاک ہونے کی ہے، انسانوں کے جوٹھے کی طہارت پر وہ حدیث دلیل ہے جس کا مضمون ان الفاظ میں ہے أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم أتی بقدح من لبن فشرب وناول الباقي اعرابیا فشربه ثم ناول أبا بکر فشربه الحدیث، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم دودھ کا ایک پیالہ لے کر آئے جس میں سے خود آپ نے دودھ پیا پھر ایک دیہاتی کو دیا اس نے پیا اور پھر اس اعرابی نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو دیا انھوں نے بھی اس میں سے پیا، اس سے صاف یہ پتہ چلتا ہے کہ انسان کا جوٹھا پاک ہے۔

حائضہ کے جوٹھے کی طہارت پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ روایت دلیل ہے جس میں یہ مضمون وارد ہوا ہے عن عائشة رضی اللہ عنہا شربت من إناء في حال حیضها فوضع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فمه علی موضع فمها وشرب، یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حالت حیض میں ایک برتن سے منھ لگا کر پانی پیا اور ان کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی جگہ منھ لگا کر پانی پیا۔ (عنایہ، بنایہ)

﴿وَسُؤْرُ الْكَلْبِ نَجِسٌ وَيُغْسَلُ الإِنَاءُ مِنْ وُلُوْغِهِ ثَلَاثًا ﴾ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ❶ يُغْسَلُ الْإِنَاءُ مِنْ وُلُوْغِ الْكَلْبِ ثَلَاثًا، وَلِسَانُهُ يُلَاقِي الْمَاءَ دُوْنَ الْإِنَاءِ فَلَمَّا تَنَجَّسَ الْإِنَاءُ فَالْمَاءُ أَوْلٰى، وَهٰذَا يُفِيْدُ النَّجَاسَةَ وَالْعَدَدَ فِي الغَسْلِ وَهُوَ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِي اشْتِرَاطِ السَّبْعِ، وَلِأَنَّ مَايُصِيْبُهُ بَوْلُهُ يَطْهُرُ بِالثَّلَاثِ فَمَا يُصِيْبُهُ سُؤْرُهُ وَهُوَ دُوْنَهُ أَوْلٰى، وَالْأَمْرُ الْوَارِدُ ❷ بِالسَّبْعِ مَحْمُوْلٌ عَلَى ابْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ، ﴿وَسُؤْرُ الْخِنْزِيْرِ

نَجِسٌ﴾ لِأَنَّهٗ نَجِسُ الْعَيْنِ عَلٰى مَامَرَّ.

ترجمه: اور کتے کا جوٹھا ناپاک ہے، (اس لیے) اس کے (برتن میں) منھ ڈالنے کی وجہ سے تین مرتبہ برتن کو دھویا جائے گا، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ''کتے کے منھ ڈالنے سے تین مرتبہ برتن دھویا جائے۔ اور کتے کی زبان پانی سے ملتی ہے نہ کہ برتن سے، لہٰذا جب برتن ناپاک ہوگیا تو پانی تو بدرجۂ اولیٰ ناپاک ہوگا۔ اور یہ حدیث پانی کے ناپاک ہونے اور دھونے میں تین کے عدد (کے ضروری ہونے) کا فائدہ دے رہی ہے۔ اور یہ حدیث سات مرتبہ کی شرط لگانے کے سلسلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہے۔ اور اس لیے بھی کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگ جائے وہ تین مرتبہ دھلنے سے پاک ہوجاتی ہے تو وہ چیز جسے کتے کا جوٹھا لگ جائے جو پیشاب سے کم تر ہے وہ تو بدرجۂ اولیٰ تین بار دھلنے سے پاک ہوجائے گی۔

اور سات مرتبہ دھونے کا جو حکم وارد ہوا ہے وہ ابتدائے اسلام پر محمول ہے۔ اور خنزیر کا جوٹھا بھی ناپاک ہے، اس لیے کہ وہ نجس العین ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

اللغات:

﴿سُؤْرٌ﴾ جوٹھا۔ ﴿وَلُوْغٍ﴾ اسم مصدر، باب فتح؛ کتے یا درندے کا برتن میں منہ ڈال کر زبان ہلانا یا زبان کے کنارے سے پینا۔

تخریج:

❶ اخرجه دارقطني في كتاب الطهارة باب ولوغ القلب في الاناء حديث رقم ۱۹۳.

❷ اخرجه دارقطني في كتاب الطهارة باب ولوغ القلب في الاناء حديث رقم ۱۷۸.

کتے کے جوٹھے کا حکم اور اس سے ناپاک ہونے والے برتن کو پاک کرنے کا بیان:

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر کتا کسی برتن میں منھ ڈال دے تو وہ برتن بھی ناپاک ہوجائے گا اور اگر اس برتن میں پانی یا کوئی دوسری پاک چیز ہوگی تو وہ بھی ناپاک ہوجائے گی۔ برتن کو پاک کرنے کا طریقہ خود حدیث پاک میں بیان کر دیا گیا ہے کہ اسے تین مرتبہ دھولیا جائے، کیوں کہ ولوغ کلب کی وجہ سے وہ ناپاک ہوجاتا ہے اور جب برتن ناپاک ہوجاتا ہے تو اس میں موجود پانی تو بدرجۂ اولیٰ ناپاک ہوجائے گا، اس لیے کہ کتا اپنی زبان سے پانی پیتا ہے اور اس کی زبان پانی ہی سے لگتی اور ٹچ کرتی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ کتاب میں جو حدیث بیان کی گئی ہے، اس سے دو باتیں سمجھ میں آتی ہیں (۱) کتے کے جوٹھے کی نجاست (۲) جس برتن میں وہ منھ ڈال دے اسے تین مرتبہ دھونے کا حکم، ان دونوں مفہوموں کے اعتبار سے یہ حدیث امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ دونوں کے خلاف حجت ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف تو اس لیے حجت ہے کہ وہ کتے کے جوٹھے کو پاک کہتے ہیں، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف اس معنی کر کے حجت ہے کہ وہ ولوغ کلب سے سات مرتبہ برتن دھونے کو ضروری قرار دیتے ہیں اور اس پر حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ مضمون وارد ہوا ہے أن النبي علیہ السلام قال إذا ولغ الكلب في إنائكم فاغسلوه سبعا وعفّروه الثامنة بالتراب یعنی اگر کتا برتن میں منھ ڈال دے تو اسے

سات مرتبہ دھلو اور آٹھویں بار مٹی سے مانجو، اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا وجہ استدلال اس طور پر ہے کہ اس میں صاف لفظوں میں سات مرتبہ دھونے کا حکم وارد ہے، لہٰذا اس سے انحراف نہیں کیا جاسکتا۔

ہماری طرف سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم ابتدائے اسلام پر محمول ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع شروع میں جب لوگوں کو کتے پالتے اور انھیں اپنے پیچھے لگائے رہتے دیکھا تو آپ نے کتوں کے سلسلے میں سختی کے ساتھ لوگوں کو منع فرمایا تھا کہ ہرگز انھیں اپنے قریب نہ آنے دو، پھر جب لوگوں کی عادتیں بدل گئیں تو پھر اس حکم میں کچھ نرمی آ گئی، اور اس حکم میں نرمی پیدا ہونے کی سب سے واضح دلیل یہ ہے کہ پہلے والے حکم میں برتن کو مٹی سے مانجنا بھی ضروری تھا، مگر یہ حکم تو بالاتفاق اب منسوخ ہوگیا ہے۔ (عنایہ)

ولأن ما یصیبه الخ یہاں سے صاحب ہدایہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر الزامی دلیل پیش کرتے ہوئے انھیں یہ احساس دلا رہے ہیں کہ حضرت والا اگر کسی چیز کو کتے کا پیشاب لگ جائے تو وہ تو تین مرتبہ دھلنے سے پاک ہوجاتی ہے اور جس چیز میں کتے کا جوٹھا پڑ جائے وہ سات مرتبہ دھلنے سے پاک نہ ہو؟ آخر ایسی کیا بات ہے، کیا تمام نجست کتے کے منہ میں ہوتی ہے۔ ارے بھائی اتنا تو آپ کو بھی معلوم ہے کہ پیشاب کے مقابلے میں جوٹھے کی نجاست، اس کی بو اور اس کا تعفن انتہائی کم تر، ہیچ اور معمولی ہے، اور پھر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ تو اس کے جوٹھے کی طہارت کے بھی قائل ہیں جب کہ پیشاب کی طہارت کا کوئی قائل بھی نہیں ہے، اس لیے برائے کرم جوٹھے کے ساتھ آپ اتنا سخت رویہ مت اپنائیے اور اس کی نجاست کو بھی تین ہی بار دھلنے سے پاک قرار دے دیجیے۔

وسؤر الخنزیر الخ فرماتے ہیں کہ خنزیر کا بھی جوٹھا ناپاک ہے، کیوں کہ یہ تو اپنے گوشت پوست اور اجزاء سمیت نجس العین ہے اور چوں کہ جوٹھا لعاب اور گوشت ہی کی پیداوار ہے، اس لیے اس کی بھی نجاست میں کسی بھی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہے۔

﴿وَسُؤْرُ سِبَاعِ الْبَهَائِمِ نَجِسٌ﴾ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فِيْمَا سِوَى الْكَلْبِ وَالْخِنْزِيْرِ، لِأَنَّ لَحْمَهُمَا نَجِسٌ وَمِنْهُ يَتَوَلَّدُ اللُّعَابُ وَهُوَ الْمُعْتَبَرُ فِي الْبَابِ.

ترجمہ: اور درندے چوپایوں کا جوٹھا ناپاک ہے، لیکن کتے اور خنزیر کے علاوہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، کیوں کہ ان دونوں کا گوشت ناپاک ہے، اور گوشت ہی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور اس باب میں لعاب ہی پر اعتبار ہے۔

اللغات:

﴿سِبَاعِ﴾ اسم جمع، واحد سَبُع؛ درندہ۔

درندوں کے جوٹھے کے حکم کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں درندوں کا جوٹھا ناپاک ہے اور جس برتن یا پانی میں کوئی درندہ (پھاڑ کھانے والا جانور، مثلاً شیر، چیتا اور بھیڑیا وغیرہ) منہ ڈال دے وہ بھی ناپاک ہوجائے گا۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خنزیر اور کتے کے علاوہ دیگر درندوں اور چوپایوں کا جوٹھا پاک ہے، صاحب ہدایہ نے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل نہیں بیان کی ہے، مگر آپ کے

فائدے کی خاطر عنایہ اور بنایہ میں بیان کردہ دلیلوں کو یہاں درج کیا جارہا ہے۔

درندوں کے جوٹھے کی طہارت پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پہلی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے **أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم سئل فقيل أنتوضأ بما أفضلت الحمر فقال نعم، وبما أفضلت السباع كلها** یعنی حضرات صحابہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اے اللہ کے نبی کیا ہم گدھوں کے چھوڑے ہوئے پانی سے وضو کرلیا کریں؟ آپ نے فرمایا ہاں کرلیا کرو اور سنو درندوں کے بچائے ہوئے پانی سے بھی وضو کرسکتے ہو، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ درندوں کا جوٹھا پاک ہے، ورنہ ان کے منہ لگائے ہوئے پانی سے وضو کی اجازت نہ دی جاتی۔

دوسری دلیل ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی روایت ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ **سئل رسول الله صلی الله عليه وسلم عن الحياض التي بين مكة والمدينة فقيل له إن الكلاب والسباع ترد عليها، فقال لها ما أخذت في بطونها، ولنا ما بقي شراب وطهور،** اس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مکہ اور مدینہ کے ان کنوؤں کے متعلق دریافت کیا گیا جن پر کتے اور دیگر درندے آکر پانی پیتے ہیں، آخران کے پانی وغیرہ کا کیا حکم ہے؟ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کچھ انھوں نے اپنے پیٹ میں بھرلیا وہ انکا ہے اور جو بچ گیا وہ ہمارے پینے کے لیے ہے، اور پاک بھی ہے۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ درندوں کا جوٹھا پاک ہے۔

صاحب ہدایہ نے احناف کی عقلی دلیل تو بیان کی ہے، مگر نقلی کوئی دلیل نہیں بیان کی، سو اس سلسلے میں نقلی دلیل یہ ہے کہ **أن عمر وعمرو بن العاص** رضی اللہ عنہما **وردا حوضا فقال عمرو بن العاص** رضی اللہ عنہ **يا صاحب الحوض أترد السباع ماء ك هذا، فقال عمر** رضی اللہ عنہ **يا صاحب الحوض لا تخبرنا، فلولا أنه كان إذا أخبر بورود السباع يتعذر علينا استعماله لما نهاه عن ذلك،** یعنی حضرت فاروق اعظم اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ ایک حوض پر تشریف لے گئے اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے حوض والے سے یہ پوچھا کہ بتاؤ کیا تمھارے حوض پر درندے بھی آتے ہیں، اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ بول پڑے کہ بھائی اس سلسلے میں ہمیں کچھ نہ بتانا، کیوں کہ اگر ہم کو درندوں کے حوض پر آنے کی اطلاع دے دی گئی تو ہمارے لیے اس کا استعمال کرنا دشوار ہوجائے گا، اس لیے کہ اللہ کے نبی نے ہمیں اس سے منع فرمایا ہے۔

اس حدیث سے ہمارا وجہ استدلال بایں معنیٰ ہے کہ حضرت عمر درندوں کے جوٹھے کو ناپاک سمجھتے تھے اور اس سلسلے میں انھوں نے اللہ کے نبی سے سن رکھا تھا تبھی تو انھوں نے منع کیا اور پھر حضرت عمرو بن العاص کے دل میں بھی درندوں کے جوٹھے کے متعلق تشویش تھی، اسی لیے تو انھوں نے سوال کیا تھا۔

ہماری عقلی دلیل یہ ہے کہ جوٹھے کے باب میں سارا دارومدار لعاب پر ہے اور لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور چوں کہ درندوں کا گوشت ناپاک ہوتا ہے، اس لیے ان کا لعاب بھی ناپاک ہوگا اور جوٹھے میں لعاب کی آمیزش ہوتی ہے، اس لیے جوٹھا بھی ناپاک ہوگا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی مستدل احادیث کا پہلا جواب یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں درندوں کا گوشت کھانا حلال تھا، لہٰذا ان کا جوٹھا بھی پاک تھا، کیوں کہ لعاب گوشت ہی سے بنتا اور پیدا ہوتا ہے، مگر جب ان کا گوشت حرام قرار دے دیا گیا، تو ظاہر ہے

کہ ان کا جوٹھا بھی ناپاک ہوگیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ان حدیثوں میں جن حوضوں اور تالابوں کے متعلق سوال کیا گیا ہے وہ سب کے سب بڑے اور ماء کثیر اور ماء جاری والے تھے۔ اور آب کثیر اور ماء جاری کی صورت میں تو ہم بھی درندوں کے جوٹھوں کو پاک کہتے ہیں کہ اس طرح کے پانی میں منھ ڈالنے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا، لیکن یہ مسئلہ تو ماء قلیل کا ہے، لہٰذا قلیل وکثیر میں فرق کرنا تو ضروری ہے۔

وَسُؤْرُ الْهِرَّةِ طَاهِرٌ مَكْرُوْهٌ وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ أَنَّهُ غَيْرُ مَكْرُوْهٍ، لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُصْغِيْ[1] لَهَا الْإِنَاءَ فَتَشْرَبُ مِنْهُ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ، وَلَهُمَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْهِرَّةُ[2] سَبُعٌ، وَالْمُرَادُ بَيَانُ الْحُكْمِ، إِلَّا أَنَّهُ سَقَطَتِ النَّجَاسَةُ لِعِلَّةِ[3] الطَّوَافِ فَبَقِيَتِ الْكَرَاهَةُ، وَمَا رَوَاهُ مَحْمُوْلٌ عَلَى مَا قَبْلَ التَّحْرِيْمِ، ثُمَّ قِيْلَ كَرَاهَتُهُ لِحُرْمَةِ اللَّحْمِ، وَقِيْلَ لِعَدَمِ تَحَامِيْهَا النَّجَاسَةَ، وَهٰذَا يُشِيْرُ إِلَى التَّنَزُّهِ وَالْأَوَّلُ إِلَى الْأَقْرَبِ مِنَ التَّحْرِيْمِ.

ترجمہ: اور بلی کا جوٹھا پاک ہے، لیکن مکروہ ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ مکروہ نہیں ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے لیے برتن جھکا دیتے تھے، بلی اس میں پانی پیتی تھی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے وضو فرمایا کرتے تھے۔ حضرات طرفینؒ کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشادِ گرامی ہے ''بلی درندہ ہے'' اور اس سے حکم بیان کرنا مقصود ہے مگر علتِ طواف کی وجہ سے نجاست ساقط ہوگئی اور کراہت باقی رہ گئی۔

اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ روایت تحریم سے پہلے کے حکم پر محمول ہے، پھر ایک قول یہ ہے کہ بلی کے جوٹھے کی کراہت اس کے گوشت کے حرام ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور ایک (دوسرا) قول یہ ہے کہ بلی کے نجاست سے نہ بچنے کی وجہ سے ہے، یہ قول مکروہ تنزیہی کی طرف مشیر ہے، اور پہلا قول مکروہ تحریمی سے زیادہ قریب ہے۔

اللغات:

﴿هِرَّةٌ﴾ بلی۔ ﴿يُصْغِيْ﴾ أصغٰی یصغی، باب اِفعال؛ جھکانا، نیچے کرنا۔ ﴿تَحَامِيْ﴾ اسم مصدر، باب تفاعل؛ پرہیز کرنا، بچنا، دور رہنا۔

تخریج:

1. اخرجہ دارقطنی فی کتاب الطهارة باب سؤر الهرة حديث رقم ۱۹۵.
2. اخرجہ دارقطنی فی کتاب الطهارة باب سؤر الهرة حديث رقم ۲۱۷.
3. اخرجہ دارقطنی فی کتاب الطهارة باب سؤر الهرة حديث رقم ۲۱۶.

بلی کے جوٹھے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ بلی کے جوٹھے کی طہارت اور نجاست کے سلسلے میں حضرات فقہائے احناف کے مابین اختلاف

ہے، چناں چہ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ بلی کا جوٹھا پاک ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے لیے پانی کا برتن جھکا دیا کرتے تھے پھر جب بلی اس میں سے پانی پی لیتی تھی تو آپ اسی پانی سے وضو فرماتے تھے، اگر بلی کے جوٹھے میں کسی طرح کی کوئی کراہت یا قباحت ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز ایسا نہ کرتے، آپ کا یہ عمل اس امر کا واضح ثبوت ہے کہ بلی کا جوٹھا پاک ہے۔

اس سلسلے میں حضرات طرفینؒ کی رائے یہ ہے کہ بلّی کا جوٹھا پاک تو ہے مگر اے ون کوالٹی کا نہیں ہے، بل کہ اس میں کراہت ہے، اس لیے کہ بلی کے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان یہ ہے کہ بلی درندہ ہے اور اس بیان کا مقصد یہ ہے کہ جو حکم درندوں کا ہے وہی حکم بلی کا ہے، اور درندوں کا جوٹھا ناپاک ہے، لہٰذا بلی کا جوٹھا بھی ناپاک ہونا چاہیے۔ اس حدیث سے بیان حکم اس وجہ سے مراد لیا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم احکام کی تبلیغ اور مسائل کی تشریح کے لیے مبعوث کیے گئے تھے، خلقت اور صورت بتانے کے لیے آپ کی بعثت نہیں ہوئی تھی۔

بہرحال یہ بات طے ہوگئی کہ بلی کے جوٹھے کا وہی حکم ہے جو درندوں کے جوٹھے کا ہے اور درندوں کا جوٹھا ناپاک ہوتا ہے، اس اعتبار سے بلّی کا بھی جوٹھا ناپاک ہونا چاہیے، مگر پھر بھی ہم اس کو ناپاک نہیں کہتے، اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے گھروں میں چکر لگنے والی قرار دیا ہے، چناں چہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے وہ فرماتی ہیں **سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الهرة لیست بنجسة إنما هي من الطوّافین علیکم أو الطوّافات**۔ اس حدیث کے پیش نظر بلی کے جوٹھے کی نجاست ساقط ہوگئی اور کراہت باقی رہ گئی۔

صاحب ہدایہ نے إلاّ أنه أسقطت سے لے کر ما رواہ تک یہی بیان کیا ہے۔

وما رواہ الخ یہاں سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ حدیث کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ اس زمانے کے حالات پر محمول ہے جب درندوں کے سلسلے میں حرمت کا فرمان صادر نہیں ہوا تھا، مگر جب بعد میں ان کے متعلق تحریم کا فیصلہ سنا دیا گیا، تو ظاہر ہے کہ بلی بھی اس فیصلے کے تحت شامل اور داخل ہوگی۔

ثم قیل الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ احناف میں سے امام طحاویؒ بلّی کے گوشت کو دیکھتے ہوئے اس کے جوٹھے کو مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں، کیوں کہ اس کا گوشت حرام ہے، اور امام کرخیؒ بلی کے نجاست سے نہ بچنے کی وجہ سے اس کے جوٹھے کو مکروہ تنزیہی قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ عدم تنزہ اور عدم احتیاط کی وجہ سے پیدا ہونے والی حرمت بھی تنزیہی ہوگی۔

بلی کے جوٹھے کا مکروہ ہونا اس بات سے بھی سمجھ میں آتا ہے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ روایت سے اس کا طاہر ہونا اور حضرات طرفینؒ کی بیان کردہ حدیث سے اس کا ناپاک ہونا سمجھ میں آتا ہے، اور فقہ کا یہ مشہور ضابطہ ہے کہ **إذا اجتمع الحلال والحرام أو المحرم والمُبیح غلب الحرام والمحرم** یعنی حلال اور حرام کے اجتماع کی صورت میں یا دلیل مبیح اور دلیل محرم کے جمع ہونے کی صورت میں حرمت ہی کے پہلو کو ترجیح ہوتی ہے۔ (الاشباہ والنظائر ص ۱۳۳)

﴿ وَلَوْ أَكَلَتِ الْفَارَةَ ثُمَّ شَرِبَتْ عَلٰى فَوْرِهِ الْمَاءَ يَتَنَجَّسُ إِلَّا إِذَا مَكَثَتْ سَاعَةً ﴾ لِغَسْلِهَا فَمَهَا بِلُعَابِهَا، وَالْاِسْتِثْنَاءُ عَلٰى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، وَيَسْقُطُ اِعْتِبَارُ الصَّبِّ لِلضَّرُوْرَةِ .

ترجمه: اور اگر بلی نے چوہا کھایا اور پھر اسی وقت پانی پی لیا تو پانی ناپاک ہوجائے گا، مگر جب وہ تھوڑی دیر ٹھہری رہے، کیوں کہ (اب) اس نے اپنے لعاب سے اپنا منہ صاف کرلیا۔ اور یہ استثناء حضرات شیخینؒ کے مذہب پر ہے اور بربنائے ضرورت بہانے کا اعتبار ساقط ہوگیا۔

مذکورہ بالا مسئلے کی تفصیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بلی نے چوہا کھا کر فوراً کسی برتن میں منہ ڈال کر پانی پی لیا تو بالاتفاق وہ پانی ناپاک ہوجائے گا یہ حکم تو متفق علیہ ہے، دوسرا مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر بلی نے چوہا کھا کر تھوڑا سا توقف کیا اور اس کے بعد پانی پیا تو اس صورت میں حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں پانی ناپاک نہیں ہوگا، اس لیے کہ جب چوہا کھانے کے بعد بلی نے تھوڑا سا توقف کیا تو گویا منہ کی نجاست اور گندگی کو لعاب سے صاف کرکے نکل گئی اور پانی میں اس حال میں اس نے منہ داخل کیا کہ اس کے منہ اور ہونٹ پر کوئی نجاست نہیں تھی۔

اس کے برخلاف امام محمد، امام زفر اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس صورت میں بھی پانی ناپاک ہوجائے گا، اس لیے کہ ان حضرات کے یہاں پانی کے علاوہ کسی اور چیز سے نجاست نہیں دور کی جاسکتی ولم یوجد الماء ھھنا۔

ویسقط الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ امام ابویوسف کے یہاں بھی اس صورت میں پانی ناپاک ہوجانا چاہیے، کیوں کہ ان کے یہاں ازالۂ نجاست کے لیے صب یعنی پانی بہانا شرط ہے اور وہ یہاں نہیں پایا گیا؟

صاحب ہدایہ اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں صب شرط تو ہے، مگر یہاں ضرورت کے پیش نظر اسے ساقط کردیا گیا ہے۔

﴿ وَسُؤْرُ الدَّجَاجَةِ الْمُخَلَّاةِ مَكْرُوْهٌ ﴾ لِأَنَّهَا تُخَالِطُ النَّجَاسَةَ، وَلَوْ كَانَتْ مَحْبُوْسَةً بِحَيْثُ لَا يَصِلُ مِنْقَارُهَا إِلٰى مَا تَحْتَ قَدَمَيْهَا لَا يُكْرَهُ لِوُقُوْعِ الْأَمْنِ عَنِ الْمُخَالَطَةِ، ﴿وَكَذَا سُؤْرُ سِبَاعِ الطَّيْرِ﴾ لِأَنَّهَا تَأْكُلُ الْمَيْتَاتِ فَأَشْبَهَ الدَّجَاجَةَ الْمُخَلَّاةَ، وَ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ أَنَّهَا إِذَا كَانَتْ مَحْبُوْسَةً يَعْلَمُ صَاحِبُهَا أَنَّهُ لَا قَذَرَ عَلٰى مِنْقَارِهَا لَا يُكْرَهُ لِوُقُوْعِ الْأَمْنِ عَنِ الْمُخَالَطَةِ، وَاسْتَحْسَنَ الْمَشَايِخُ هٰذِهِ الرِّوَايَةَ .

ترجمه: اور گندگیوں میں پھرنے والی مرغی کا جوٹھا بھی مکروہ ہے، اس لیے کہ یہ نجاست سے لت پت ہوجاتی ہے۔ اور اگر مرغی اس طرح محبوس ہو کہ اس کی چونچ اس کے پیروں کے نیچے تک نہ پہنچے تو اس کا جوٹھا مکروہ نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ (اب) اختلاطِ نجاست سے مامون ہے، نیز شکاری پرندوں کا جوٹھا بھی مکروہ ہے، کیوں کہ یہ مردار جانور کھاتے ہیں، لہٰذا گندگی پر پھرنے والی مرغی کے مشابہ

ہوگئے۔

اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ اگر شکاری پرندے بند رکھے جاتے ہوں اور ان کے مالک کو یہ معلوم ہو کہ ان کی چونچ پر نجاست نہیں ہے تو ان کا جوٹھا مکروہ نہیں ہوگا، اس لیے کہ اختلاطِ نجاست سے امن حاصل ہے۔ اور حضرات مشائخ نے اس روایت کو بنظرِ استحسان دیکھا ہے۔

اللغات:

﴿مُخَلَّاة﴾ اسم مفعول، خلّٰی یُخَلِّیْ، باب تفعیل؛ کھول دینا، اکیلا کر دینا، چھوڑ دینا۔ مُخَلَّاۃٌ جس کو کھلی چھوٹ ملی ہو۔ ﴿مِنقَارٌ﴾ چونچ۔ ﴿قَذَرٌ﴾ ناپاکی، گندگی۔

گندگی میں پھرنے والی مرغی اور شکاری پندوں کے جوٹھے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ وہ مرغی جو گندگیوں اور غلاظتوں میں گھومتی پھرتی رہتی ہے اس کا جھوٹا مکروہ ہے، اس لیے کہ گندگیوں میں پھرنے اور چونچ مارنے کی وجہ سے اس کا پورا جسم نجاست اور غلاظت سے لت پت رہتا ہے، اس لیے اس کا جوٹھا کسی بھی حال میں طاہر اور پاک نہیں ہوسکتا۔

ہاں اگر کوئی شخص مرغیاں پالے اور اس طرح ان کی دیکھ ریکھ کرے کہ وہ نجاست میں نہ جانے پائیں اور نہ ہی ان کی چونچ ان کے پنجوں تک پہنچنے پائے تو اس صورت میں ان مرغیوں کا جوٹھا مکروہ نہیں ہوگا، بل کہ پاک ہوگا، کیوں کہ کراہت اختلاطِ نجاست کی وجہ سے آئی تھی اور جب اختلاط ہی نہیں ہوگا تو کراہت کہاں سے آئے گی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہی حکم شکاری پرندوں کا بھی ہے یعنی ان کا جوٹھا بھی مکروہ ہے اس لیے کہ یہ کم بخت مردار جانور کھاتے ہیں اور جس طرح گندگی میں نجاست ہوتی ہے اسی طرح مردار میں بھی نجاست ہوتی ہے اور گندگی پر پھرنے والی مرغی کا جوٹھا مکروہ ہے، لہٰذا ان کا جوٹھا بھی مکروہ ہے۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہ منقول ہے کہ جس طرح مرغیوں کو بند کر کے ان کی نگہہ داشت اور اختلاطِ نجاست سے ان کی حفاظت کرنے کی صورت میں ان کا جوٹھا مکروہ نہیں ہوتا، اسی طرح اگر شکاری پرندوں کو بھی محبوس کر کے ان کی نگہہ داشت کی جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ ان کی چونچ پر گندگی نہیں ہے، تو اس صورت میں ان کے جوٹھے سے بھی کراہت ختم ہو جائے گی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مشائخ نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی اس روایت کو بنظرِ استحسان دیکھا ہے اور امت کے لیے اسی کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

﴿وَسُؤْرُ مَا يَسْكُنُ الْبُيُوْتَ كَالْحَيَّةِ وَالْفَأْرَةِ مَكْرُوْهٌ﴾ لِأَنَّ حُرْمَةَ اللَّحْمِ أَوْجَبَتْ نَجَاسَةَ السُّؤْرِ، إِلَّا أَنَّهُ سَقَطَتِ النَّجَاسَةُ لِعِلَّةِ الطَّوَافِ فَبَقِيَتِ الْكَرَاهَةُ، وَالتَّنْبِيْهُ عَلَى الْعِلَّةِ فِي الْهِرَّةِ.

ترجمہ: اور گھروں میں رہنے والے جانوروں مثلاً سانپ اور چوہے کا جوٹھا مکروہ ہے، اس لیے کہ ان کے گوشت کی حرمت

جوٹھے کے ناپاک ہونے کا سبب ہے، لیکن علتِ طواف کی وجہ سے یہ نجاست ساقط ہوگئی، لہٰذا کراہت باقی ہے، اور علت پر مسئلہ ہرہ میں متنبہ کردیا گیا ہے۔

اللغات:

﴿حَیَّة﴾ سانپ۔

گھروں میں پائے جانے والے عام جانوروں کے جوٹھے کا حکم:

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ وہ جانور جو عموماً گھروں میں رہتے ہیں جیسے سانپ اور چوہا وغیرہ ان کا جوٹھا بھی مکروہ ہے، کیوں کہ ان کا گوشت حرام ہے اور گوشت کی حرمت جوٹھے کی حرمت اور نجاست کی متقاضی ہے، مگر علتِ طواف یعنی ان کے گھروں میں رہنے اور آنے جانے کی وجہ سے ان کے جوٹھے سے نجاست ختم ہوگئی اور کراہت باقی ہے۔

والتنبیه علی الهرة الخ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ جب گھر میں آنے جانے کو علت اور بنیاد بنا کر بلّی کے جوٹھے سے نجاست کو ساقط کر دیا گیا تو جو جانور گھروں میں مستقل رہتے ہیں ان کے جوٹھے سے تو بدرجۂ اولیٰ نجاست ساقط ہوجائے گی، البتہ کراہت باقی اور برقرار رہے گی۔

﴿وَسُؤْرُ الْحِمَارِ وَالْبَغْلِ مَشْكُوْكٌ فِيْهِ﴾ وَقِيْلَ الشَكُّ فِي طَهَارَتِهِ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ طَاهِرًا لَكَانَ طَهُوْرًا مَالَمْ يَغْلِبُ اللُّعَابُ عَلَى الْمَاءِ، وَقِيْلَ الشَّكُّ فِيْ طَهُوْرِيَّتِهِ، لِأَنَّهُ لَوْ وَجَدَ الْمَاءَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ غَسْلُ رَأْسِهِ، وَكَذَا لَبَنُهُ طَاهِرٌ، وَعَرَقُهُ لَا يَمْنَعُ جَوَازَ الصَّلَاةِ وَإِنْ فَحُشَ فَكَذَا سُؤْرُهُ وَهُوَ الْأَصَحُ، وَيُرْوٰى نَصُّ مُحَمَّدٍ عَلٰى طَهَارَتِهِ، وَسَبَبُ الشَّكِّ تَعَارُضُ الْأَدِلَّةِ فِيْ إِبَاحَتِهِ وَحُرْمَتِهِ، أَوِ اخْتِلَافِ الصَّحَابَةِ فِيْ نَجَاسَتِهِ وَطَهَارَتِهِ، وَعَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ نَجِسٌ تَرْجِيْحًا لِلْحُرْمَةِ وَالنَّجَاسَةِ، وَالْبَغْلُ مِنْ نَسْلِ الْحِمَارِ فَيَكُوْنُ بِمَنْزِلَتِهِ.

ترجمه: گدھے اور خچر کا جوٹھا مشکوک ہے، اور کہا گیا اس کے پاک ہونے میں شک ہے، کیوں کہ اگر وہ طاہر ہوتا تو جب تک لعاب پانی پر غالب نہ ہوتا وہ مطہر بھی ہوتا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے مطہر ہونے میں شک ہے، کیوں کہ اگر پانی پالیا جائے تو پانی پانے والے پر اپنا سر دھونا واجب نہیں ہے، نیز حمار کی طہارت پر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی صراحت منقول ہے جب کہ شک کی وجہ اس کی اباحت اور حرمت کے سلسلے میں دلائل کا تعارض ہے، یا اس کی نجاست اور طہارت کے متعلق حضراتِ صحابہ کا اختلاف ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ جانب حرمت اور نجاست کو ترجیح دیتے ہوئے گدھے کا جوٹھا ناپاک ہے۔ اور خچر بھی گدھے ہی کی نسل کا ہے، اس لیے وہ بھی اسی کے درجے میں ہوگا۔

اللغات:

﴿حِمَار﴾ گدھا۔ ﴿بغل﴾ خچر۔

گدھے اور خچر کے جوٹھے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ پالتو گدھوں اور گدھی کے پیٹ سے پیدا شدہ خچروں کا جوٹھا مشکوک ہے یہاں تک تو اکثر مشائخ متفق ہیں، پھر ان کے جوٹھے کی طہارت میں شک ہے یا اُن کے مطہّر ہونے میں شک ہے؟ اس سلسلے میں حضرات مشائخ کا اختلاف ہے، چناں چہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ گدھے کے جوٹھے کی طہارت میں شک ہے، یعنی یہ واضح نہیں ہے کہ اس کا جوٹھا پاک ہے یا ناپاک، کیوں کہ اگر پاک ہوتا تو پانی وغیرہ میں اس کے گرنے کی وجہ سے اس وقت تک پانی ناپاک نہیں ہوتا جب تک جوٹھا اس پر غالب نہ آجاتا، حالاں کہ بدون غلبہ بھی پانی میں سؤر حمار کے گرنے سے اس پانی سے طہارت حاصل کرنا درست نہیں ہے، اس سے تو یہی سمجھ میں آتا ہے کہ خود جوٹھے کی طہارت اور عدم طہارت میں شک ہے۔

مشائخ میں سے بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ سؤر حمار بذات خود تو پاک ہے مگر اس کے مطہّر ہونے میں شک ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے وضو کرتے ہوئے گدھے کے جوٹھے والے پانی سے اپنے سر کا مسح کیا تھا اور بعد میں اسے پاک اور غیر جوٹھا پانی ہم دست ہوگیا، تو اب اس شخص کے لیے دوبارہ مسح کرنا ضروری نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سور حمار بذات خود تو پاک ہے مگر دوسری چیزوں کو بھی پاک کرسکتا ہے یا نہیں، اس میں شک ہے۔

وکذا لبنہ الخ فرماتے ہیں کہ گدھی کا دودھ بھی پاک ہے، اس لیے کہ اس کی پیدائش اور اس کے بڑھنے یا نکلنے میں گوشت کا کوئی اثر نہیں ہوتا، نیز گدھے وغیرہ کا پسینہ بھی پاک ہے اگر چہ زیادہ ہو اور یہ پسینہ جواز صلاۃ سے مانع بھی نہیں ہے، سب سے صحیح اور معتمد قول یہی ہے، ورنہ تو اس سلسلے میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے تین روایات منقول ہیں جن میں سے ایک میں گدھے کے پسینے کو نجاست خفیفہ اور دوسری میں نجاست غلیظہ سے جوڑا گیا ہے، لیکن مشہور قول یہی ہے کہ وہ پاک ہے اور جب پسینہ پاک ہے تو لعاب اور جوٹھا بھی پاک ہوگا۔ (عنایہ ۱/۱۱۹)

ویروی الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے بھی یہ صراحت منقول ہے کہ سور حمار پاک ہے جس سے یہ بات مزید مؤکد ہو جاتی ہے کہ شک سور حمار کی طہارت میں نہیں، بل کہ اس کے مطہر ہونے میں ہے۔

وسبب الشك الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ سور حمار کے مطہر ہونے میں جو بھی شک وشبہ ہے وہ دراصل احادیث کے تعارض اور خیر القرون میں حضرات صحابہ کے نظریاتی اختلاف کی وجہ سے ہے، اس کی پوری تفصیل عنایہ اور بنایہ میں موجود ہے، آپکے فائدے کی خاطر یہاں اسے قلم بند کیا جارہا ہے۔

روي أن غالب بن أبجر سأل رسول الله ﷺ وقال لم يبق لي مال إلا حميرات فقال عليه الصّلاة والسلام كُلْ مِنْ سمين مالك'' یعنی غالب بن ابجر رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ اے اللہ کے نبی میرے پاس اونٹوں کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں بچا ہے (میں کیا کروں) آپ نے فرمایا کہ اپنے موٹے تازے مال میں سے کھا لیا کرو۔ اس حدیث سے گدھوں کے گوشت کا مباح اور حلال ہونا ثابت ہوتا ہے، جب کہ دوسری حدیث جو بخاری اور مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اس سے گدھوں کے گوشت کی حرمت ثابت ہوتی ہے، حدیث یہ ہے **عن جابر رضی اللہ عنہ أن النبي ﷺ نهى عن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر الخ** یعنی آپ ﷺ نے خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمادیا تھا۔

اس کے علاوہ حضرات صحابہ میں بھی سؤرِ حمار کی طہارت اور عدمِ طہارت کے حوالے سے اختلاف تھا، چناں چہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اس کا نجس ہونا مروی ہے جب کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کا پاک ہونا مروی ہے، الحاصل جب شروع ہی سے اس میں اختلاف ہے تو آخر آج چودہ پندرہ سو سال بعد ہم کیسے کسی نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں، اسی لیے ہم اس کے مطہر ہونے میں شک اور شبے کے قائل ہیں۔ (عنایہ ۱/۱۱۹، بنایہ ۱/۴۵۷)

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ نقل کی گئی ہے کہ جانبِ حرمت کو ترجیح دیتے ہوئے سورِ حمار کو نجس ہی قرار دینا بہتر ہے اور پھر خچر چوں کہ اسی کی نسل سے ہے، اس لیے اس کا بھی یہی حکم ہے۔

﴿ فَإِنْ لَّمْ يَجِدْ غَيْرَهُمَا يَتَوَضَّأُ بِهِمَا وَيَتَيَمَّمُ، وَيَجُوْزُ أَيُّهُمَا قَدَّمَ ﴾ وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لَايَجُوْزُ إِلَّا أَنْ يُقَدِّمَ الْوُضُوْءَ، لِأَنَّهُ وَاجِبُ الْإِسْتِعْمَالِ فَأَشْبَهَ الْمَاءَ الْمُطْلَقَ، وَلَنَا أَنَّ الْمُطَهِّرَ أَحَدُهُمَا فَيُفِيْدُ الْجَمْعَ دُوْنَ التَّرْتِيْبِ، وَسُؤْرُ الْفَرَسِ طَاهِرٌ عِنْدَهُمَا، لِأَنَّ لَحْمَهُ مَأْكُوْلٌ، وَكَذَا عِنْدَهُ فِي الصَّحِيْحِ، لِأَنَّ الْكَرَاهَةَ لِإِظْهَارِ شَرَفِهِ .

ترجمه: پھر اگر متوضی سورِ حمار اور سورِ خچر کے علاوہ کوئی دوسرا پانی نہ پائے تو ان سے وضو بھی کرے اور تیمّم بھی کرے۔ اور جائز ہے کہ وہ وضو اور تیمّم میں سے جسے چاہے مقدم کرے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صرف وضو کو ہی مقدم کرنا جائز ہے، کیوں کہ سورِ حمار واجب الاستعمال پانی ہے، لہٰذا یہ ماءِ مطلق کے مشابہ ہوگیا، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ایک ہی مطہر ہے، لہٰذا یہ جمع کا فائدہ دے گا نہ کہ ترتیب کا۔

اور حضرات طرفین رحمہما اللہ کے یہاں گھوڑے کا جوٹھا پاک ہے، کیوں کہ اس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ اور ایسے ہی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھی (پاک ہے) صحیح قول میں، کیوں کہ گھوڑے کے گوشت کی کراہت اس کی شرافت کو ظاہر کرنے کے لیے ہے۔

مذکورہ بالا مسائل میں اختلافِ اقوال کا ثمرہ:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر وضو کرنے والے کو گدھے اور خچر کے جوٹھے کے علاوہ کوئی دوسرا غیر مشکوک پانی نہ ملے تو اس صورت میں اس کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ وضو بھی کرے اور تیمّم بھی کرے اور ہمارے یہاں وضو اور تیمّم میں سے جسے چاہے پہلے یا بعد میں کرے، البتہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اس بات کے قائل ہیں کہ ماءِ مشکوک واجب الاستعمال پانی ہے اور اس کے ہوتے ہوئے تیمّم کو مقدم کیا جا سکتا، اس لیے کہ یہ پانی ماءِ مطلق کے مشابہ ہے اور ماءِ مطلق ہر حال میں تیمّم سے مقدم رہتا ہے، اس لیے اس پانی کو بھی تیمّم سے مقدم کیا جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس اور تشبیہ سے پہلے مقصود اور مطلوب پر نظر ہونی چاہیے، غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہاں وضو اور تیمّم میں سے ایک ہی مطہر ہے، کیوں کہ اگر دونوں مطہر ہوتے تو صرف ایک ہی پر اکتفاء کرایا جاتا، اور اب جب دونوں میں سے ایک ہی مطہر ہے تو پھر تقدیم وتاخیر میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ وضو پہلے کرے یا تیمّم، طہارت ایک ہی سے حاصل ہوگی، اس لیے یہاں جمع کا فائدہ تو ہوگا مگر ترتیب کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

وسؤر الفرس الخ فرماتے ہیں کہ حضرات صاحبینؒ کے یہاں گھوڑے کا جوٹھا پاک ہے، کیوں کہ اس کا گوشت کھانا حلال ہے اور جوٹھے کی طہارت اور نجاست کا مدار ہی چوں کہ گوشت پر ہے، اس لیے جب گوشت حلال ہے تو جوٹھا بھی حلال اور پاک ہوگا۔ اور صحیح قول کے مطابق حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھی گھوڑے کا جوٹھا پاک ہے، کیوں کہ اگر چہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ لحم فرس کی کراہت کے قائل ہیں، مگر آپ کا یہ قول نجاست کی وجہ سے نہیں ہے، بل کہ گھوڑے کی شرافت اور آلۂ جہاد ہونے کے حوالے سے اس کی اہمیت کے پیش نظر ہے۔ لہٰذا اس سے گھوڑے کے جوٹھے کی طہارت اور پاکیزگی پر کوئی اثر نہیں ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے **في الصحيح** کہہ کر امام صاحب کے ان اقوال سے احتراز کیا ہے جن میں سے کسی میں وہ سؤر فرس کی کراہت اور کسی میں اس کے مشکوک ہونے کے قائل ہیں۔ (عنایہ)

﴿فَإِنْ لَمْ يَجِدْ إِلَّا نَبِيْذَ التَّمْرِ قَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يَتَوَضَّأُ بِهِ وَلَا يَتَيَمَّمُ﴾ لِحَدِيْثِ لَيْلَةِ الْجِنِّ فَإِنَّ ❶ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَوَضَّأَ بِهِ حِيْنَ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ يَتَيَمَّمُ وَلَا يَتَوَضَّأُ بِهِ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَبِهِ قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَمَلًا بِآيَةِ التَّيَمُّمِ، لِأَنَّهَا أَقْوٰى أَوْ هُوَ مَنْسُوْخٌ بِهَا، لِأَنَّهَا مَدَنِيَّةٌ، وَلَيْلَةُ الْجِنِّ كَانَتْ مَكِّيَّةً، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يَتَوَضَّأُ بِهِ وَيَتَيَمَّمُ لِأَنَّ فِي الْحَدِيْثِ اِضْطِرَابًا وَفِي التَّارِيْخِ جَهَالَةً فَوَجَبَ الْجَمْعُ اِحْتِيَاطًا، قُلْنَا لَيْلَةُ الْجِنِّ كَانَتْ غَيْرَ وَاحِدَةٍ فَلَا يَصِحُّ دَعْوَى النَّسْخِ، وَالْحَدِيْثُ مَشْهُوْرٌ عَمِلَتْ بِهِ الصَّحَابَةُ، وَبِمِثْلِهِ يُزَادُ عَلَى الْكِتَابِ، وَأَمَّا الْاِغْتِسَالُ بِهِ فَقَدْ قِيْلَ يَجُوْزُ عِنْدَهُ اِعْتِبَارًا بِالْوُضُوْءِ، وَقِيْلَ لَايَجُوْزُ لِأَنَّهُ فَوْقَهُ، وَالنَّبِيْذُ الْمُخْتَلَفُ فِيْهِ أَنْ يَكُوْنَ حُلْوًا رَقِيْقًا يَسِيْلُ عَلَى الْأَعْضَاءِ كَالْمَاءِ، وَمَا اشْتَدَّ مِنْهَا صَارَ حَرَامًا لَايَجُوْزُ التَّوَضِّيْ بِهِ، وَإِنْ غَيَّرَتْهُ النَّارُ فَمَا دَامَ حُلْوًا عَلَى الْخِلَافِ، وَإِنِ اشْتَدَّ فَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يَجُوْزُ التَّوَضِّيْ بِهِ، لِأَنَّهُ يَحِلُّ شُرْبُهُ عِنْدَهُ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لَا يَتَوَضَّأُ بِهِ لِحُرْمَةِ شُرْبِهِ عِنْدَهُ، وَلَا يَجُوْزُ التَّوَضِّيْ بِمَا سِوَاهُ مِنَ الْأَنْبِذَةِ جَرْيًا عَلٰى قَضِيَّةِ الْقِيَاسِ.

ترجمه: پھر اگر متوضی نبیذ تمر کے علاوہ کوئی دوسرا پانی نہ پائے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ وہ اس پانی سے وضو کرلے اور تیمم نہ کرے، لیلۃ الجن والی حدیث کی وجہ سے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پانی سے وضو فرمایا تھا جس وقت آپ کو پانی ہم دست نہ ہوسکا تھا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایسا شخص تیمم کرے اور نبیذ تمر سے وضو نہ کرے، یہی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں، آیت تیمم پر عمل کرتے ہوئے، کیوں کہ آیت حدیث سے زیادہ قوی ہے، یا یہ کہ حدیث آیت کی وجہ سے منسوخ ہے، اس لیے کہ آیت تیمم مدنی ہے اور لیلۃ الجن کا واقعہ مکی ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نبیذ سے وضو کرے اور (پھر) تیمم بھی کرے، کیوں کہ حدیث میں اضطراب ہے اور تاریخ نامعلوم ہے، اس لیے احتیاطاً وضو اور تیمم کو جمع کرنا واجب ہے۔

ہم نے جواب دیا کہ لیلۃ الجن کئی ایک تھیں اس لیے نسخ کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے اور حدیث مشہور ہے جس پر صحابہ کرامؓ عمل پیرا تھے اور اس جیسی حدیث سے کتاب اللہ پر اضافہ کیا جا سکتا ہے۔

رہا نبیذ تمر سے غسل کرنے کا مسئلہ تو ایک قول یہ ہے کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وضو پر قیاس کرکے اس سے غسل کرنا بھی جائز ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ غسل جائز نہیں ہے، کیوں کہ یہ وضو سے بڑھا ہوا ہے۔

اور جس نبیذ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ پتلی اور شیریں ہو جو پانی کی طرح اعضاء پر بہہ جائے۔ اور جو نبیذ سخت ہو جائے وہ حرام ہے اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر آگ اس میں کچھ تبدیلی پیدا کردے تو جب تک وہ شیریں ہے اسی اختلاف پر ہے۔ اور اگر سخت ہو جائے تو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس سے وضو کرنا جائز ہے، کیوں کہ ان کے یہاں اس کا پینا حلال ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس سے وضو نہ کرے، اس لیے کہ ان کے یہاں اس کا پینا حرام ہے، اور مقتضائے قیاس پر عمل کرتے ہوئے نبیذ تمر کے علاوہ دیگر نبیذوں سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔

اللّغاتُ:

﴿نبیذ﴾ انگور یا کھجور وغیرہ سے بنا ہوا مشروب جس کو اگر جلد استعمال نہ کیا جائے تو اس میں نشہ آ جاتا ہے۔ ﴿حلوٌ﴾ میٹھا، شیریں۔ ﴿رَقِیْقٌ﴾ پتلا، باریک۔ ﴿اشتدّ﴾ باب افتعال؛ سخت ہونا، مضبوط ہونا، دودھ کا جم کر دہی یا پنیر وغیرہ بن جانا، نبیذ کا گاڑھا اور نشہ آور بن جانا۔ ﴿أنبذۃ﴾ اسم جمع، واحد نبیذ؛ مطلب بیان ہو چکا۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الطھارۃ باب الوضوء بالنبیذ حدیث رقم ۸٤.

و ترمذی فی کتاب الطھارۃ باب الوضوء بال النبیذ حدیث رقم ۸۸.

نبیذ تمر سے وضو کا حکم:

اس دراز نفس عبارت میں بیان کردہ مسئلہ بڑا معرکۃ الآراء مسئلہ ہے، مسئلے کی وضاحت سے پہلے آپ یہ بات ذہن میں رکھیے کہ نبیذ فعیل کے وزن پر منبوذ کے معنی میں ہے اور نبیذ اس پانی کو کہتے ہیں جس میں کچھ کھجوریں ڈال دی جائیں تاکہ ان کی حلاوت پانی میں مل جائے۔ (بنایہ) اب یہ پانی جس میں کھجوروں کا عرق اور اس کا شیرہ جمع ہوا ہے اگر گاڑھا اور نشہ آور ہو جائے تو بالاتفاق اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر پتلا ہو اور پانی کی طرح اعضاء پر بہنے والا ہو تو اسکا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے اور اس پوری عبارت میں اسی کا بیان ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے اس سلسلے میں کئی روایتیں منقول ہیں جن میں سب سے صحیح روایت یہ ہے (جو کتاب میں بھی ہے) کہ متوضی کو چاہیے کہ وہ اس طرح کے پانی سے صرف وضو کرے اور تیمّم نہ کرے۔ حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نبیذ تمر سے وضو نہیں کیا جائے گا، بل کہ اگر نبیذ تمر کے علاوہ کوئی دوسرا پانی نہ ہو تو انسان کو چاہیے کہ وہ تیمّم کرے۔ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہی ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا فرمان یہ ہے کہ اس

طرح کی پوزیشن میں وضو اور تیمّم دونوں کو جمع کیا جائے گا، امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت ایسی بھی ہے۔

بہر حال امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا جو قول کتاب میں مذکور ہے (**يتوضأ ولا يتيمم**) اس کی دلیل **ليلة الجن** والی حدیث ہے، یہ حدیث ہدایہ میں تو نہیں ہے، مگر عنایہ اور بنایہ عربی شرح ہدایہ میں مذکور ہے جسے آپ کے استفادے کی خاطر یہاں نقل کیا جارہا ہے۔

حدیث کا مضمون یہ ہے: **عن ابن عباس رضی اللہ عنہ أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم خطب ذات ليلة ثم قال ليقم معي منا لم يكن في قلبه مثقال ذرة من كبر فقام ابن مسعود رضی اللہ عنہ فحمله رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم مع نفسه، فقال عبدالله بن مسعود خرجنا من مكة وخط رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم حولي خطا وقال لا تخرج عن هذا الخط فإنك إن خرجت عنه لم تلقني إلى يوم القيامة، ثم ذهب يدعوا الجن إلى الإيمان ويقرأ عليهم القرآن حتى طلع الفجر، ثم رجع بعد طلوع الفجر وقال لي هل بقي معك ماء أتوضأ به، فقلت لا إلا نبيذ التمر في إداوة، فقال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم تمرة طيبة وماء طهور، وأخذه وتوضأ به وصلى الفجر.** (عنایہ: ۱/۱۲۲)

حدیث پاک بہت لمبی ہے اس لیے مختصر لفظوں میں اس کا مفہوم ذہن میں رکھیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب حضرت ابن مسعودؓ کو لے کر جنات کی تبلیغ کے لیے مکہ سے باہر تشریف لے گئے اور صبح کو آکر وضو کے لیے ان سے پانی طلب فرمایا تو ابن مسعودؓ نے نبیذ تمر کے علاوہ دوسرا پانی نہ ہونے کی اطلاع دی، اس پر آپ نے فرمایا کہ بھائی کھجور پاکیزہ ہے اور پانی بھی مطہرہ ہے، لاؤ اسی سے وضو کرلوں، چناں چہ آپ نے اسی پانی سے وضو فرمایا۔

اس حدیث سے وجہ استدلال بایں معنیٰ ہے کہ اگر نبیذ تمر سے وضو جائز نہ ہوتا یا اس کے ساتھ تیمّم کی بھی ضرورت پڑتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور ایسا کرتے، حالاں کہ آپ نے صرف اس سے وضو فرمایا اور تیمّم نہیں کیا جو اس بات کی بین دلیل ہے کہ نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز ہے، اور اس وضو کے ساتھ تیمّم کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

حضرت امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں **فإن لم تجدوا ماءً فتيمموا صعيدا طيبا** کا فرمان جاری کر کے ماء مطلق نہ ہونے کی صورت میں تیمّم کا حکم دیا ہے اور یہ بات طے ہے کہ نبیذ تمر ماء مطلق نہیں ہے، لہٰذا اس کے ہوتے ہوئے بھی تیمّم ہی کیا جائے گا، نہ کہ وضو۔ کیوں کہ قرآن کریم کی آیت بہر حال حدیث پاک سے اقویٰ ہے۔ یا پھر یہ ہے کہ حدیث کا حکم آیت قرآنی کی وجہ سے منسوخ ہے، کیوں کہ حدیث اور اس میں مذکور واقعہ مکی زندگی کا ہے جب کہ آیت اور اس میں بیان کردہ حکم مدنی زندگی کا ہے جو مکی زندگی کے بعد ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ بعد والا حکم پہلے والے حکم کے لیے ناسخ ہوتا ہے۔ اس لیے نبیذ تمر سے وضو کا حکم آیت تیمّم کی وجہ سے منسوخ ہے۔

حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ لیلۃ الجن کی حدیث میں اضطراب ہے، اس لیے کہ بعض روایات میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی معیت موجود ہے اور بعض میں نہیں ہے، پھر یہ کہ لیلۃ الجن کا واقعہ کب اور کس تاریخ میں پیش آیا یہ بھی حتمی طور پر نہیں معلوم ہے، اس لیے اس واقعے سے نبیذ تمر سے وضو کے جواز پر استدلال کرنا درست نہیں ہے، تاہم یہ بھی طے ہے کہ یہ واقعہ پیش آیا ہے، لہٰذا اسے یکسر نظر انداز کرنا بھی مناسب نہیں ہے، اس لیے بہتر یہ ہے کہ وضو اور تیمّم دونوں کو جمع کرایا جائے، اور نہ تو

صرف وضو کی اجازت دی جائے اور نہ ہی صرف تیمم کی طرف لوٹا جائے۔

قلنا الخ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے واقعۂ لیلۃ الجن کو آیت تیمم سے منسوخ قرار دیا ہے، صاحب ہدایہ یہاں سے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دعویٔ نسخ کے لیے تاریخ کی معلومات اور واقعہ کی پوری تفصیلات کا علم از حد ضروری ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ ایک مرتبہ نہیں بل کہ متعدد مرتبہ پیش آیا، اب آپ کس کس واقعے کو منسوخ مانیں گے یہ بتائیے، یہ بھی تو ممکن ہے کہ ایک دو واقعہ مدنی زندگی میں پیش آیا ہو پھر آپ اسے کس آیت سے منسوخ قرار دیں گے، اس لیے ہم تو اتنا جانتے ہیں کہ آپ کا دعویٔ نسخ درست نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ جس حدیث سے متعلق ہے وہ حدیث مشہور ہے اور حضرات صحابہ اس پر عمل پیرا رہے ہیں، چناں چہ خود حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ یہ حضرات نبیذ تمر سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ حضرت علی سے مروی ہے **أنه قال الوضوء بنبيذ التمر وضوء من لم يجد الماء** یعنی جو شخص پانی نہ پائے اس کے لیے نبیذ تمر سے وضو کرنا کافی ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے تھے **توضأوا نبيذ التمر ولا توضؤا باللبن** کہ نبیذ تمر سے وضو کر سکتے ہو مگر دودھ سے وضومت کرنا (عنایہ) **الحاصل** جب یہ حدیث مشہور ہے اور صحابہ کرام کا اس پر عمل بھی تھا تو اس سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا درست ہے، کیوں کہ حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کی جاسکتی ہے۔

واما الاغتسال به الخ یہاں سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ جب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز ہے تو غسل کا کیا حکم ہے؟ کیا غسل کرنا بھی جائز ہے؟ اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ وضو پر قیاس کر کے غسل کرنا بھی جائز ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ غسل کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ غسل حدث اکبر ہے، لہٰذا اسے حدث اصغر پر نہیں قیاس کیا جاسکتا، پھر یہ کہ نبیذ تمر سے جواز وضو کا حکم ایک ایسی حدیث کی وجہ سے ہے جس میں بھی وضو ہی کا تذکرہ ہے، غسل کا ذکر نہیں ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی غسل کو اس پر نہیں قیاس کیا جاسکتا۔

والنبيذ المختلف الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ وہ نبیذ جس میں حضرات فقہاءؒ کا اختلاف ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ شیریں ہو اور پتلی ہو کہ پانی کی طرح اعضاء پر بہہ جائے، لیکن اگر کوئی نبیذ گاڑھی ہو جائے تو باتفاق علماء وائمہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ پھر اگر نبیذ کو آگ پر پکایا جائے تو جب تک اس میں رقت اور سیلان کا مادہ رہے گا اس وقت تک وہ اسی اختلاف پر رہے گی جو اوپر بیان کیا گیا، لیکن اگر پکانے کی وجہ سے نبیذ میں گاڑھا پن آگیا تو اس صورت میں چوں کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کا پینا حلال ہے، اس لیے اس سے وضو کرنا بھی جائز ہوگا، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک اس کا پینا بھی حلال نہیں ہے۔

فرماتے ہیں کہ نبیذ تمر کے علاوہ دیگر چیزوں سے بنی ہوئی نبیذوں سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ لیلۃ الجن والی حدیث سے خلاف قیاس نبیذ تمر سے وضو کو جائز قرار دیا گیا ہے، لہٰذا دوسر نبیذیں موجب قیاس پر باقی رہیں گی اور انھیں تمر پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ خلاف قیاس ثابت ہونے والی چیزوں کے بارے میں فقہ کا ضابطہ یہ ہے کہ **ما ثبت على خلاف القياس فغيره لايقاس عليه** یعنی جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر دوسری چیزوں کو نہیں قیاس کیا جاسکتا۔

بَابُ التَّیَمُّمِ

یہ باب تیمّم کے احکام کے بیان میں ہے

صاحب ہدایہ نے اس سے پہلے اصل یعنی پانی سے طہارت حاصل کرنے کے احکام کو پوری تفصیلات اور اس کے تمام متعلقات کے ساتھ بیان کیا ہے، اب یہاں سے بدل اور فرع یعنی تیمّم سے حصول طہارت کے مسائل کو بیان کر رہے ہیں، اور مسائل تیمّم کو بعد میں بیان کرنے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں بھی اللہ تعالیٰ نے پہلے وضو اور پھر تیمّم کے احکام کو بیان فرمایا ہے، چناں چہ ارشاد باری ہے **یا أیها الّذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلاة فاغسلوا وجوهکم** — اس کے بعد فرمایا **فإن لم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا الآیة**۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وضو اصل ہے اور تیمّم اس کا بدل ہے اور ظاہر ہے کہ اصل بدل سے مقدم ہوتا ہے، اس لیے بھی پہلے اصل یعنی وضو کے احکام بیان کیے گئے، اور اب یہاں سے بدل یعنی تیمّم کے احکام بیان کیے جا رہے ہیں۔

تیمّم کی تعریف:

تیمّم کے لغوی معنی ہیں قصد کرنا، ارادہ کرنا۔

اور تیمّم کی شرعی تعریف یہ ہے **القصد إلی الصعید الطاهر للتطهر** یعنی طہارت حاصل کرنے کے لیے پاک مٹی کا ارادہ کرنے کا نام شرعاً تیمّم ہے۔

پھر تیمّم کا ثبوت قرآن، حدیث اور اجماع سب سے ہے، قرآن میں تو صاف لفظوں میں **فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا** کے ذریعے اس کی مشروعیت کو آشکارا کر دیا گیا ہے۔ اور جہاں تک حدیث پاک سے اس کی مشروعیت کا سوال ہے تو صاحب فتح القدیر اور صاحب عنایہ کی تحقیق یہ ہے کہ غزوۂ مریسیع جو ۵ھ میں پیش آیا تھا اسی موقع پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہار کھو گیا تھا اور وہیں یہ حکم نازل ہوا۔ اور اس سفر میں سرکار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی تشریف فرما تھے۔

دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مضمون بیان فرمایا **جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، أینما أدرکتني الصلاة تیممتُ وصلیتُ** یعنی روئے زمین کا پورا حصہ میرے لیے مسجد اور طہارت بنایا گیا ہے جہاں بھی نماز کا وقت آجاتا ہے میں تیمّم کر کے نماز پڑھ لیتا ہوں۔ (عنایہ ۱/۱۲۵)

اور اجماع سے اس کا ثبوت بایں معنی ہے کہ جب سے تیمّم مشروع ہوا ہے اس وقت سے لے کر آج تک امت محمدیہ علی

صاحبہا الصلاۃ والسلام کا اس پر عمل رہا ہے۔

﴿وَمَنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ وَهُوَ مُسَافِرٌ أَوْ خَارِجَ الْمِصْرِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمِصْرِ مِيْلٌ أَوْ أَكْثَرُ يَتَيَمَّمُ﴾ بِالصَّعِيْدِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ "اَلتُّرَابُ طَهُوْرُ[1] الْمُسْلِمِ وَلَوْ إِلٰى عَشْرِ حِجَجٍ مَالَمْ يَجِدِ الْمَاءَ، وَالْمِيْلُ هُوَ الْمُخْتَارُ فِي الْمِقْدَارِ، لِأَنَّهٗ يَلْحَقُهُ الْحَرَجُ بِدُخُوْلِ الْمِصْرِ، وَالْمَاءُ مَعْدُوْمٌ حَقِيْقَةً، وَالْمُعْتَبَرُ الْمَسَافَةُ دُوْنَ خَوْفِ الْفَوْتِ، لِأَنَّ التَّفْرِيْطَ يَأْتِيْ مِنْ قِبَلِهٖ.

ترجمہ: اور جو شخص پانی نہ پائے اس حال میں کہ وہ مسافر ہو یا شہر سے باہر ہو اور اس کے اور شہر کے درمیان ایک میل یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو، تو وہ مٹی سے تیمم کرے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اگر تم پانی نہ پاسکو تو پاک مٹی سے تیمم کرو۔ اور آپ ﷺ کا یہ ارشاد بھی دلیل ہے کہ مٹی مسلمان کے لیے طہور ہے اگر چہ دس سال تک وہ پانی نہ پائے۔ اور مقدار کے سلسلے میں میل ہی مختار ہے، کیوں کہ شہر میں جانے سے انسان کو حرج لاحق ہوگا اور پانی حقیقتاً معدوم ہے، اور مسافت کا اعتبار ہے نہ کہ نماز کے فوت ہونے کا خوف معتبر ہے، اس لیے کہ کوتاہی اسی کی طرف سے آئی ہے۔

اللغات:

﴿مِيْلٌ﴾ لمبائی ناپنے کا ایک پیمانہ جو دو ہزار گز کا ہوتا ہے۔ ﴿صَعِيْدِ﴾ سطح زمین، روئے زمین، اونچی زمین، مٹی۔ ﴿تَفْرِيْطَ﴾ اسم مصدر، باب تفعیل؛ کمی کرنا، ضائع کرنا، کوتاہی کرنا۔

تخریج:

1. اخرجہ بوداؤد فی کتاب الطهارة باب جنب یتیم حدیث رقم ۳۳۳.
و ترمذی فی کتاب الطهارة باب التیمم للجنب اذا لم یجد الماء حدیث رقم ۱۲٤.
و بیهقی فی سننه فی کتاب الطهارة باب الصعید الطیب حدیث رقم ۱۰۲۰.

تیمم کے جائز ہونے کی شرائط:

عبارت میں بیان کردہ مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پانی پر بالکل ہی قادر نہ ہو یعنی وضو کرنے کے لیے اس کے پاس پانی ہی نہ ہو، یا پانی تو ہو مگر جس جگہ وہ موجود ہے وہاں سے ایک میل کے فاصلے پر ہو تو ایسے شخص کے لیے شریعت نے یہ سہولت دی ہے کہ وہ پانی کے بجائے مٹی کی طرف متوجہ ہو اور مٹی سے تیمم کر کے نماز پڑھ لے، اس حکم کی پہلی دلیل تو قرآن کریم کی یہ آیت ہے فإن لم تجدوا ماءً فتيمموا صعيدا طيبا اور دوسری دلیل کتاب میں مذکور حدیث ہے جس میں پانی نہ ملنے کی صورت میں دس سال تک تیمم سے طہارت حاصل کرنے کا حکم وارد ہوا ہے۔

والميل الخ فرماتے ہیں کہ پانی کی دوری کے سلسلے میں ایک میل کی جو مسافت مقرر کی گئی ہے یہی درست ہے، کیوں کہ ایک میل کا فاصلہ اچھا خاصا فاصلہ ہے اور اس اس مقدار کو طے کرنے میں انسان کو حرج لاحق ہوگا جب کہ مشروعیتِ تیمم کا مقصد ہی

دفع حرج ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر ایک میل سے کم دوری پر پانی ہو تو اس صورت میں تیمم کرنے کی اجازت نہیں ہے، البتہ جب پانی ایک میل کی دوری پر ہوگا تو یہی کہا جائے کہ اب حقیقتاً پانی معدوم ہے، اور حقیقتاً پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمّم کی اجازت ہوتی ہے، لہٰذا ایک میل پانی دور ہونے کی صورت میں بھی تیمّم کی اجازت ہوگی۔

والمعتبر المسافة الخ یہاں سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ جواز تیمّم کے لیے ایک میل یا اس سے زیادہ کی مسافت کا اعتبار ہے اور یہی صحیح ہے، اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ نماز فوت ہونے کے خوف کا اعتبار ہے یہ درست نہیں ہے، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پانی ایک میل سے کم دوری پر ہو لیکن نماز فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں بھی تیمم کرنے کی اجازت ہے، حالاں کہ یہ صحیح نہیں ہے، بل کہ پانی کے ایک میل دور ہونے کی صورت میں ہی تیمّم کی اجازت ہوگی ہر چند کہ فوات صلاۃ کا اندیشہ ہو، اس لیے کہ نماز کو مؤخر کر کے فوت ہونے کی پوزیشن خود انسان کی طرف سے بنائی گئی ہے، لہٰذا اس حوالے سے اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا اور نہ ہی اس صورت میں تیمّم کرنے کی اجازت ہوگی۔

﴿وَلَوْ كَانَ يَجِدُ الْمَاءَ إِلَّا أَنَّهُ مَرِيْضٌ فَخَافَ إِنِ اسْتَعْمَلَ الْمَاءَ اِشْتَدَّ مَرَضُهُ يَتَيَمَّمُ﴾ لِمَا تَلَوْنَا، وَلِأَنَّ الضَّرَرَ فِيْ زِيَادَةِ الْمَرَضِ فَوْقَ الضَّرَرِ فِيْ زِيَادَةِ ثَمَنِ الْمَاءِ وَذٰلِكَ يُبِيْحُ التَّيَمُّمَ فَهٰذَا أَوْلٰى، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَّشْتَدَّ مَرَضُهُ بِالتَّحَرُّكِ أَوْ بِالْاِسْتِعْمَالِ، وَاعْتَبَرَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ خَوْفَ التَّلَفِ وَهُوَ مَرْدُوْدٌ بِظَاهِرِ النَّصِّ.

ترجمه: اور اگر وہ شخص پانی پائے لیکن وہ بیمار ہے اور اسے یہ اندیشہ ہے کہ اگر پانی استعمال کرے گا تو اس کا مرض بڑھ جائے گا تو وہ شخص تیمم کرے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے۔ اور اس لیے بھی کہ مرض کے بڑھ جانے کا ضرر پانی کی قیمت کے اضافے والے ضرر سے بڑھا ہوا ہے اور اضافۂ ثمن والا ضرر تیمّم کو مباح کر رہا ہے تو یہ تو بدرجۂ اولیٰ تیمّم کو مباح کرے گا۔

اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ اس شخص کا مرض حرکت کرنے سے بڑھے یا پانی کو استعمال کرنے سے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ہلاک ہونے کے خوف کا اعتبار کیا ہے، لیکن وہ ظاہر نص سے مردود ہے۔

اللغات:

﴿ضَرَرَ﴾ نقصان، تکلیف، تنگی۔ ﴿ثَمَن﴾ قیمت، ریٹ۔ ﴿تَلَف﴾ ہلاک ہونا، ضائع ہونا۔

بیمار کے لیے تیمم کے جائز ہونے کی صورت:

جواز تیمّم کی ایک صورت یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس پانی تو موجود ہے، لیکن وہ اتنا بیمار ہے کہ اگر پانی سے وضو کر کے نماز پڑھے گا تو اس کی بیماری میں اضافہ ہو جائے گا، یا شفایاب ہونے میں تاخیر ہو جائے گی تو اس صورت میں بھی اس شخص کے لیے تیمّم کرنا جائز ہے اور اس کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے **وإن كنتم مرضٰى أو علٰى سفر الخ** جس میں بحالت مرض بھی تیمّم کی اجازت دی گئی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس پانی نہیں ہے، لیکن قریب ہی میں ایک دوسرا شخص پانی لیے ہوئے ہے اور اسے

فروخت کر رہا ہے، مگر پانی کی جو اوسط قیمت ہے اس سے زائد قیمت مانگ رہا ہے، ایسی صورت میں پہلے شخص کے لیے حکم شرعی یہ ہے کہ وہ اضافۂ ثمن کے ضرر کو دور کر کے تیمّم کرے اور وضو نہ کرے، تو جب اضافۂ ثمن کے ضرر کو دور کرنے کے لیے تیمّم کی اجازت ہے تو اضافۂ مرض کے ضرر کو دور کرنے کے لیے بدرجۂ اولیٰ اس کی اجازت ہوگی، کیوں کہ اضافۂ مرض والا ضرر زیادتیٔ ثمن کے ضرر سے بڑھا ہوا ہے۔

ولا فرق الخ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں مرض کی زیادتی خواہ جسم کو حرکت دینے سے ہو یا پانی استعمال کرنے سے دونوں صورتوں میں تیمّم مباح اور جائز ہوگا۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں اس وقت تیمّم مباح ہوگا جب پانی کے استعمال سے جان چلی جانے یا کسی عضو کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن اس کا یہ قول **وإن كنتم مرضٰى** کے ظاہر سے مردود ہے، اس لیے کہ آیت میں مطلق مرض کو جواز تیمّم کی وجہ قرار دیا گیا ہے اور جان یا کسی عضو کے ہلاک ہونے کی کوئی قید یا شرط نہیں ہے، اب اگر ہم کوئی اس طرح کی قید لگاتے ہیں تو یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہوگی جو درست نہیں ہے۔

اور احناف نے جو اشتداد مرض کی شرط لگائی ہے وہ ظاہر نص کے معارض نہیں ہے، کیوں کہ آیت کے اخیر میں اللہ تعالیٰ نے **مایرید الله علیکم من حرج** کہہ کر یہ اشارہ دے دیا ہے کہ جواز تیمّم کی اصل اور بنیاد دفع حرج ہے اور ظاہر ہے کہ اشتد ادمرض بھی ایک طرح کا حرج ہی ہے، اس لیے اس صورت میں بھی تیمّم مباح ہوگا، اور اضافۂ مرض کی شرط لگانا کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوگی۔ (بنایہ، عنایہ)

﴿وَلَوْ خَافَ الْجُنُبُ إِنِ اغْتَسَلَ أَنْ يَقْتُلَهُ الْبَرْدُ أَوْ يُمْرِضُهُ يَتَيَمَّمُ بِالصَّعِيْدِ﴾ وَهَذَا إِذَا كَانَ خَارِجَ الْمِصْرِ لِمَا بَيَّنَا، وَلَوْ كَانَ فِي الْمِصْرِ فَكَذٰلِكَ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ خِلَافًا لَهُمَا، هُمَا يَقُوْلَانِ إِنَّ تَحَقُّقَ هَذِهِ الْحَالَةِ نَادِرٌ فِي الْمِصْرِ فَلَا يُعْتَبَرُ، وَلَهُ أَنَّ الْعِجْزَ ثَابِتٌ حَقِيْقَةً فَلَا بُدَّ مِنْ اِعْتِبَارِهِ.

ترجمه: اور اگر جنبی کو یہ خدشہ ہو کہ اگر اس نے غسل کیا تو ٹھنڈک اس کو مار ڈالے گی یا اسے بیمار کر دے گی تو یہ شخص پاک مٹی سے تیمّم کر لے۔ اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ شہر سے باہر ہو اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر شہر میں ہو تو بھی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہی حکم ہے۔ حضرات صاحبینؒ کا اختلاف ہے، وہ حضرات یہ فرماتے ہیں کہ شہر میں کہ اس طرح کی صورت حال کا پیش آنا نادر ہے، لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اور امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عجز حقیقتاً ثابت ہے، لہٰذا اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔

اللغات:

﴿یُمْرِضُ﴾ أَمْرَضَ یُمْرِضُ، باب افعال؛ بیماری میں مبتلا کرنا، بیمار ہو جانا۔ ﴿عِجْزَ﴾ اسم مصدر، باب سمع؛ لاچار ہونا، بے بس ہونا۔

شدید سردی میں جواز تیمم کا بیان:

جواز تیمّم کی ایک صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جنبی ہو اور اسے یہ خطرہ ہو کہ پانی سے غسل کرنے کی صورت میں ٹھنڈک اسے ہلاک کر دے گی یا یہ کہ اسے بیمار بنا دے گی، تو اس صورت حال میں اگر یہ شخص شہر سے باہر ہے تب تو بالاتفاق اس کے لیے تیمّم کرنا مباح اور جائز ہے، کیوں کہ ظاہر ہے اسے شہر میں آنے جانے سے حرج لاحق ہوگا، اور جب دفع حرج ہی کے لیے تیمّم مشروع ہوا ہے، تو اس کے لیے تیمّم کا جواز ہوگا، یہ حکم تو متفق علیہ ہے۔

حضرت امام عالی مقامؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایسا شخص شہر کے اندر ہو اور ٹھنڈک سے اس قدر ڈرتا ہو تو بھی اس کے لیے تیمّم کرنے کی اجازت ہے، لیکن حضرات صاحبینؒ اس صورت میں تیمّم کی اجازت نہیں دیتے اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ عموماً شہروں میں گرم پانی وغیرہ کا نظم ہوتا ہے اور ٹھنڈک سے بچنے کی تدبیریں ہم دست رہتی ہیں، اس لیے شہر میں تیمّم کی اجازت نہیں ہوگی۔

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ بھائی شہر اور دیہات کا مسئلہ نہیں ہے، مسئلہ تو پانی پر قادر نہ ہونے کا ہے اور خوف ہلاکت کے پیش نظر یہ شخص پانی پر قادر نہیں ہے، اس لیے اس کے حق میں تیمّم کی اجازت ہوگی۔

﴿وَالتَّيَمُّمُ ضَرْبَتَانِ يَمْسَحُ بِإِحْدَاهُمَا وَجْهَهُ وَبِالْأُخْرٰى يَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ﴾ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ[1] التَّيَمُّمُ ضَرْبَتَانِ، ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ، وَيَنْفُضُ يَدَيْهِ بِقَدْرِ مَا يَتَنَاثَرُ التُّرَابُ كَيْ لَا يَصِيْرَ مُثْلَةً. ﴿وَلَا بُدَّ مِنَ الْاِسْتِيْعَابِ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ لِقِيَامِهِ﴾ مَقَامَ الْوُضُوْءِ، وَلِهٰذَا قَالُوْا يُخَلِّلُ الْأَصَابِعَ وَيَنْزَعُ الْخَاتَمَ لِيَتِمَّ الْمَسْحَ.

ترجمہ: اور تیمّم کی دو ضربیں ہیں جن میں سے ایک کے ذریعے اپنے چہرے کا مسح کرے اور دوسری سے اپنے دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت مسح کرے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ تیمّم کی دو ضربیں ہیں، ایک ضرب چہرے کے لیے اور دوسری ضرب دونوں ہاتھوں کے لیے، اور تیمّم کرنے والا اپنے دونوں ہاتھوں کو اتنا جھاڑے کہ مٹی جھڑ جائے تاکہ وہ مثلہ نہ ہو جائے۔

اور ظاہر الروایہ میں استیعاب ضروری ہے، اس لیے کہ تیمّم وضو کے قائم مقام ہے، اسی وجہ سے فقہائے کرام نے فرمایا ہے کہ مسح کرنے والا انگلیوں میں خلال کرے اور انگوٹھی بھی اتار لے، تاکہ مسح پورا ہو جائے۔

اللغات:

﴿مِرْفَقٌ﴾ کہنی۔ ﴿يَنْفُضُ﴾ نفض ينفض، باب نصر؛ جھاڑنا۔ ﴿يَتَنَاثَرُ﴾ تناثر يتناثر، باب تفاعل؛ اتر کر گر جانا، ہٹ جانا، چھٹنا، جھڑنا۔

تخریج:

[1] اخرجه دارقطني في كتاب الطهارة باب التيمم حديث رقم ٦٧٥، ٦٧٤.

تیمم کا صحیح طریقہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان التیمم ضربتان کے پیش نظر تیمّم کا طریقہ یہ ہے کہ متیمم حصول طہارت کی نیت سے دو مرتبہ اپنے

ہاتھوں کو زمین پر مارے، اور پہلی دفعہ میں اپنے چہرے کا مسح کرے جب کہ دوسری دفعہ میں اپنے دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت مسح کرے، اور مسح کرنے سے پہلے اتنا اہتمام ضرور کرے کہ ہاتھوں کو زمین پر مارنے کے بعد اسے اچھی طرح جھاڑ لے، تاکہ مٹی اور گرد وغبار جھڑ جائے اور جب مسح کر چکے تو چہرہ بھدّا اور بدنما نہ معلوم ہو۔

و لا بدّ الخ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق مسح کرنے میں استیعاب شرط ہے کیوں کہ مسح وضو کے قائم مقام ہے اور وضو میں استیعاب شرط ہے، لہٰذا جب اصل یعنی وضو میں استیعاب شرط ہے تو فرع یعنی مسح میں تو بدرجۂ اولیٰ شرط ہوگا، یہی وجہ ہے کہ حضرات فقہاء نے مسح کے سلسلے میں یہ تاکید وتلقین فرمائی ہے کہ تیمم کرنے والے کو اپنی نگاہوں میں خلال کرنا چاہیے اور اگر انگوٹھی پہنے ہوئے ہو تو اسے اتار کر مسح کرنا چاہیے تاکہ علی وجہ الکمال والتمام مسح ہو سکے۔

صاحب ہدایہ نے في ظاهر الرواية کہہ کر اس روایت سے احتراز کیا ہے جو حضرت حسن بن زیادؒ نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے بیان کی ہے اور جس میں یہ مضمون ذکر کیا گیا ہے کہ تیمم میں استیعاب شرط نہیں ہے، بل کہ اگر اکثر حصے پر مسح کرلیا گیا تو کافی ہوگا جیسا کہ مسح خف اور مسح رأس میں اکثر کل کے قائم مقام ہے اور استیعاب شرط نہیں ہے، لیکن ظاہر الروایہ وہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور اسی پر عمل بھی ہے۔ (عنایہ ۱/۱۳۰)

﴿وَالْحَدَثُ وَالْجَنَابَةُ فِيْهِ سَوَاءٌ وَكَذَا الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ﴾ لِمَا رُوِيَ ❶ أَنَّ قَوْمًا جَاؤُا إِلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالُوْا إِنَّا قَوْمٌ نَسْكُنُ هٰذِهِ الرِّمَالَ وَلَا نَجِدُ الْمَاءَ شَهْرًا أَوْ شَهْرَيْنِ وَفِيْنَا الْجُنُبُ وَالْحَائِضُ وَالنُّفَسَاءُ، فَقَالَ عَلَيْكُمْ بِأَرْضِكُمْ .

ترجمه: اور تیمم میں حدث اور جنابت دونوں برابر ہیں نیز حیض اور نفاس کا بھی یہی حکم ہے، اس واقعے کی وجہ سے جو مروی ہے کہ کچھ لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ اے اللہ کے نبی ہم ریگستان میں رہنے والے لوگ ہیں، اور مہینہ دو مہینہ تک ہمیں پانی نہیں ملتا جب کہ ہم میں جنبی، حائضہ اور نفساء (ہر طرح کے لوگ) ہوتے ہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم اپنی زمین کو لازم پکڑو (یعنی اسی سے طہارت حاصل کرلیا کرو)۔

اللغات:

﴿رِمَالَ﴾ اسم جمع، واحد رَمَلٌ؛ ریت مجازاً ریگستان، صحرائی علاقہ۔

تخریج:

❶ اخرجه بيهقى فى السنن كتاب الطهارة باب ماروى فى الحائض و لنفساء حديث رقم ۱۰۳۹.

حدث اصغر واکبر میں تیمم کے مساوی ہونے کا بیان:

صاحب عنایہ اور علامہ محمود عینی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں یہ تشریح کی ہے کہ جواز، کیفیت اور آلہ ہر اعتبار سے تیمم میں حدث اور جنابت دونوں کا حکم یکساں ہے، یعنی جو تیمم حدث اصغر کے لیے جن کیفیات اور لوازمات کے ساتھ کیا جائے گا اور کافی ہوگا وہی تیمم حدث

اکبر (غُسلِ جنابت اور غُسلِ حیض اور نفاس) کے لیے بھی کافی ووافی ہوگا اور اس میں کسی بھی طرح کے اضافے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

دراصل یہ اس قول کی تردید ہے جس میں جنبی اور حائضہ وغیرہ کے لیے تیمّم کو مشروع نہیں مانا گیا ہے، یہ قول حضرت عمر، حضرت ابن عمر اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، صاحب بنایہ اور صاحب عنایہ نے یہ وضاحت کی ہے کہ اس اختلاف کا منشا قرآن کریم کی وہ آیت ہے جس میں وضو اور تیمّم کا حکم مذکور ہے یعنی **إذا قمتم** سے **أو لا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا** تک، اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ آیت میں جو **لامستم** کا بیان ہے وہ مس بالید پر محمول ہے یا جماع پر؟ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ نے اسے مس بالید پر محمول کیا ہے اور علت یہ بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خلاف قیاس محدث کے لیے تیمّم کو وضو کے قائم مقام بنایا ہے تو یہ اپنے مقتضیٰ قیاس پر ہی منحصر ہوگا اور جنبی وغیرہ اس حکم میں شامل نہیں ہوں گے، کیوں کہ جنبی وغیرہ کا حدث محدث کے حدث سے بڑھا ہوا ہے۔

اس کے برخلاف حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور جمہور علماء وفقہاء **لامستم** سے مجازاً جماع مراد لیتے ہیں اور سیاقِ آیت کے قرینے سے جنبی کے لیے بھی تیمّم کو مشروع قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیتِ وضو میں محدث اور جنبی دونوں کا حکم بیان فرمایا ہے چناں چہ **إذا قمتم** سے لے کر **وأرجلكم إلى الكعبين** تک تو حدث اصغر کا بیان ہے، اس کے بعد **وإن كنتم جنبا فاطهّروا** میں حدث اکبر کو بیان کیا گیا ہے اور پانی نہ ملنے کی صورت میں حکم طہارت کو مٹی کی طرف منتقل کردیا گیا ہے، اس کے بعد پھر **أو جاء أحد منكم من الغائط** سے حدث اصغر کو بیان کیا گیا ہے، اس لیے **لامستم** کو جماع پر محمول کیا جانا اس حوالے سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح آیت وضو میں حدث اکبر اور حدث اصغر دونوں داخل ہیں، اسی طرح آیت تیمّم میں بھی دونوں داخل اور شامل ہوجائیں۔ (عنایہ ۱/۱۳۱، بنایہ ۱/۴، ۵۰۳)

اور پھر جنبی اور حائضہ وغیرہ کے لیے مشروعیت تیمّم کی دلیل وہ حدیث تو ہے ہی جو کتاب میں مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ریگستان کے باشندوں کو حیض، نفاس اور جنابت کی حالت میں پانی نہ ملنے کی صورت میں مہینے دو مہینے تک تیمّم کی اجازت مرحمت فرمائی ہے، غور کرنے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ آیت قرآنی **لامستم** سے جماع ہی مراد ہے اور آیت تیمّم میں حدث اکبر بھی داخل ہے، کیوں کہ احادیث نبویہ قرآن کریم کی سب سے معتبر اور مستند تفاسیر ہیں اور یہ اس زبان ذیشان سے صادر ہوئی ہیں جن کے متعلق قرآن کریم کا اعلان یہ ہے **وما ينطق عن الهوىٰ إن هو إلاّ وحي يُوحىٰ**۔ (شارح عفی عنہ)

﴿وَيَجُوزُ التَّيَمُّمُ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ بِكُلِّ مَا كَانَ مِنْ جِنْسِ الْأَرْضِ كَالتُّرَابِ وَالرَّمْلِ وَالْحَجَرِ وَالْجَصِّ وَالنُّوْرَةِ وَالْكُحْلِ وَالزِّرْنِيْخِ﴾ وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا يَجُوْزُ إِلَّا بِالتُّرَابِ وَالرَّمَلِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا يَجُوْزُ إِلَّا بِالتُّرَابِ الْمُنْبِتِ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا، أَيْ تُرَابًا مُنْبِتًا قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، غَيْرَ أَنَّ أَبَا يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ زَادَ عَلَيْهِ الرَّمَلَ بِالْحَدِيْثِ الَّذِي رَوَيْنَاهُ، وَلَهُمَا أَنَّ الصَّعِيْدَ إِسْمٌ لِوَجْهِ الْأَرْضِ سُمِّيَ بِهِ لِصُعُوْدِهِ، وَالطَّيِّبُ يَحْتَمِلُ الطَّاهِرَ

فَحُمِلَ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ أَلْيَقُ بِمَوْضِعِ الطَّهَارَةِ أَوْ هُوَ مُرَادُ الْإِجْمَاعِ.

ترجمه: اور حضرات طرفین کے یہاں ہر اس چیز سے تیمّم جائز ہے جو زمین کی جنس سے ہو، جیسے مٹی، ریت، پتھر، گچ، چونا، سرمہ اور ہڑتال۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صرف مٹی اور ریت ہی سے تیمّم جائز ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صرف اُگانے والی مٹی سے تیمّم جائز ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہی ایک روایت ہے، دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صعیدا طیبا فرمایا ہے اور طیبا سے منبتا مراد ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہی فرمایا ہے۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے (ماقبل میں) ہماری بیان کردہ حدیث کی وجہ سے اس پر رمل (ریت) کا اضافہ فرمایا ہے۔

حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ صعید روئے زمین کا نام ہے اور (باطن ارض سے) اس کے اوپر چڑھنے ہی کی وجہ سے اس کا نام صعید رکھا گیا ہے۔ اور طیب طاہر کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا اسی پر محمول کر دیا گیا، کیوں کہ یہ مقام طہارت کے زیادہ لائق ہے، یا اجماع سے یہی مراد ہے۔

اللغات:

﴿جَصّ﴾ گچ۔ ﴿نُوْرَة﴾ چونا۔ ﴿زِرْنِيخ﴾ ایک دوا جس سے بال جھڑائے جاتے ہیں، ہڑتال۔

تیمم کس چیز سے کیا جانا جائز ہے اور کس سے نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہم کے یہاں ہر اس چیز سے تیمّم کرنا جائز ہے جو زمین کی جنس سے ہو، مثلاً مٹی ہے اور ریت اور گچ وغیرہ ہیں، ان حضرات کے یہاں مذکورہ تمام چیزوں سے تیمّم کرنا جائز ہے، اس کے برخلاف حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول اول یہ ہے کہ مٹی اور ریت کے علاوہ کسی تیسری چیز سے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صرف ایسی مٹی سے تیمّم درست ہے جس میں إنبات یعنی اُگانے کی صلاحیت ہو، اس کے علاوہ کسی اور چیز سے تیمّم جائز نہیں ہے، یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول ثانی اور قول مرجوع إلیہ ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے **صعیدا طیبا** فرما کر مٹی سے تیمّم کرنے کی ایک صفت (**طیبا**) بھی بیان کر دی ہے اور یہ اشارہ دے دیا ہے کہ ایسی مٹی سے تیمّم کیا جائے جو وصف طیب سے متصف ہو، اب جب ہم طیب کے معنی میں غور کرتے ہیں تو رأس المفسرین حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کو دیکھتے ہیں کہ انھوں نے اس سے **منبتا** کا معنیٰ مراد لیا ہے، اس لیے اس تفسیر کے پیش نظر ہم بھی **صعیدا** کو **منبتا** کے معنی میں لیتے ہیں اور **صعیدا** کے ساتھ **منبتا** کی قید کا اضافہ کرتے ہیں، البتہ ماقبل میں جو **علیکم بأرضکم** کا مضمون وارد ہوا ہے، اس کے پیش نظر امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ **تراب منبت** کے ساتھ **رمل** سے بھی تیمّم کی اجازت دیتے ہیں، لیکن ہم آپ کو پہلے بھی بتا چکے ہیں کہ یہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مرجوع قول ہے۔

ولهما الخ اس سلسلے میں حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ **صعید** روئے زمین کا نام ہے اور **صعید** کو اسی وجہ سے **صعید** کہتے ہیں کہ وہ زمین کے اندرونی حصوں کے بالمقابل اوپر ہے، اب جب **صعید** زمین کے بالائی حصے کا نام ہے تو اس حصے میں جس طرح **تراب منبت** موجود ہے اسی طرح **تراب غیر منبت** بھی موجود ہے، مثلاً ریت اور چونا وغیرہ، لہٰذا اب

صعید سے صرف تراب مراد نہیں ہوگی، بل کہ ہر وہ چیز مراد ہوگی جو زمین کی جنس سے ہوگی اور ظاہر ہے کہ ریت وغیرہ زمین کی جنس سے ہیں اس لیے ان سے بھی تیمم کرنا درست اور جائز ہوگا۔ اور صعید کے مفہوم کو تراب منبت کے ساتھ خاص کرنا مطلق کو بلا دلیل مقید کرنا ہوگا جو صحیح نہیں ہے۔

والطیب الخ یہاں سے امام شافعی کی دلیل کا جواب دیا گیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ طیب جس طرح منبت کے معنی میں آتا ہے اسی طرح نظیف، طاہر اور حلال ان سب کے معنیٰ میں بھی آتا ہے، اب جب طیب کئی معنوں میں مشترک ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ جس مقام پر اس کا ذکر ہے وہ مقام کون سے معنیٰ کا متقاضی ہے، جب ہم نے یہاں غور کر کے دیکھا تو معلوم ہوا کہ یہ مقام مقام طہارت ہے اور مقامِ طہارت میں طیب کو طاہر یعنی پاک کے معنی پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے، اس لیے ہم نے اسے پاک ہونے کے معنیٰ پر محمول کر دیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ طیب طاہر اور منبت وغیرہ کے معنی میں مشترک ہے اور موقع محل کے اعتبار سے بالاجماع اس سے طاہر والا معنی مراد لے لیا گیا ہے، لہٰذا اب اس سے منبت کا معنی نہیں مراد لیا جائے گا، کیوں کہ ہمارے یہاں مشترک میں عموم نہیں چلتا۔ (عنایہ، بنایہ)

﴿ثُمَّ لَا يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُوْنَ عَلَيْهِ غُبَارٌ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ﴾ لِإِطْلَاقِ مَا تَلَوْنَا، ﴿وَكَذَا يَجُوْزُ بِالْغُبَارِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى الصَّعِيْدِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ﴾ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ تُرَابٌ رَقِيْقٌ .

ترجمه: پھر حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مٹی پر غبار ہونا شرط نہیں ہے اُس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو ہم نے تلاوت کی ہے، نیز حضرات طرفینؒ کے یہاں مٹی پر قدرت کے باوجود غبار سے تیمم کرنا جائز ہے، اس لیے کہ غبار پتلی مٹی ہے۔

جواز تیمم کے لئے پتلی مٹی کے شرط نہ ہونے کا بیان:

اس مختصر سی عبارت میں دو مسئلے بیان کر دیے گئے ہیں (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام عالی مقامؒ کے یہاں جس مٹی سے تیمم کیا جائے اس پر گرد و غبار کا ہونا شرط اور ضروری نہیں ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے صعیدا طیبا کے ذریعہ مطلق مٹی سے تیمم کرنے کا حکم دیا ہے اور اس میں غبار وغیرہ کی کوئی قید نہیں لگائی ہے، لہٰذا ہمیں بھی قید لگانے کا کوئی حق نہیں ہے۔

اس کے برخلاف حضرات صاحبینؒ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے اس موقع پر غبار ہونے کی قید لگائی ہے اور اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صعیدا طیبا کے بعد فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه فرمایا ہے اور منه کی ضمیر صعید کی طرف راجع ہے نیز من یہاں تبعیضیہ ہے اور تبعیض کا مفہوم اسی وقت پورا ہوگا جب مٹی میں گرد و غبار ہو، اسی لیے ہمارے یہاں غبار شرط ہے۔

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ منه کی ضمیر میں جس طرح یہ احتمال ہے کہ وہ صعید کی طرف راجع ہے اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ یہ ضمیر محدث کی طرف راجع ہو، لہٰذا جب اس میں دوسرے مرجع کا احتمال ہے تو اس سے

استدلال کر کے غبار کے ہونے کو شرط قرار دینا درست نہیں ہے، کیوں کہ إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں من بعض کے لیے نہ ہو، بل کہ ابتدا کے لیے ہو، اس صورت میں بھی آپ کا استدلال درست نہیں ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حضرات طرفین کے یہاں مٹی کے ہوتے ہوئے بھی صرف غبار سے تیمّم کرنا درست اور جائز ہے، کیوں کہ قرآن کریم میں صعید مطلوب ہے اور غبار بھی صعید ہی کی ایک قسم ہے، اس لیے کہ وہ پتلی مٹی ہے۔

﴿وَالنِّيَّةُ فَرْضٌ فِي التَّيَمُّمِ﴾ وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لَيْسَ بِفَرْضٍ، لِأَنَّهُ خَلَفٌ عَنِ الْوُضُوْءِ فَلَا يُخَالِفُهُ فِيْ وَصْفِهِ، وَلَنَا أَنَّهُ يُنْبِئُ عَنِ الْقَصْدِ فَلَا يَتَحَقَّقُ دُوْنَهُ ، أَوْ جُعِلَ طَهُوْرًا فِيْ حَالَةٍ مَخْصُوْصَةٍ، وَالْمَاءُ طَهُوْرٌ بِنَفْسِهِ عَلَى مَا مَرَّ، ﴿ ثُمَّ إِذَا نَوَى الطَّهَارَةَ أَوِ اسْتِبَاحَةَ الصَّلَاةِ أَجْزَأَهُ، وَلَايُشْتَرَطُ نِيَّةُ التَّيَمُّمِ لِلْحَدَثِ أَوْلِلْجَنَابَةِ ﴾ هُوَ الصَّحِيْحُ مِنَ الْمَذْهَبِ.

ترجمہ: اور تیمّم میں نیت فرض ہے، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فرض نہیں ہے، کیوں کہ تیمّم وضو کا بدل ہے، لہٰذا وصف میں وضو کے مخالف نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمّم قصد کی خبر دیتا ہے لہٰذا بدون قصد متحقق نہیں ہوگا۔ یا یہ کہ مٹی کو ایک مخصوص حالت میں طہور بنایا گیا ہے، جب کہ پانی بذات خود مطہر ہے جیسا کہ گذر چکا۔

پھر اگر تیمّم کرنے والے نے طہارت یا استباحتِ صلاۃ کی نیت کی تو یہ کافی ہے۔ اور صحیح مذہب میں حدث یا جنابت کے لیے تیمّم کی نیت کرنا شرط نہیں ہے۔

اللغات:

﴿يُنْبِئُ﴾ أنبأ ينبئ، باب افعال؛ خبر دینا، دلیل ہونا۔ ﴿اِسْتِبَاحَةَ﴾ اسم مصدر، باب استفعال؛ حلال ہونا، جائز ہونا۔

تیمّم میں نیت کے فرض ہونے کا بیان:

اس عبارت میں بھی دو مسئلے بیان کیے گئے ہیں (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں تیمّم کرنے کے لیے نیت فرض اور شرط ہے، جب کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں نیت کرنا نہ تو فرض ہے اور نہ ہی شرط ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمّم وضو کا خلیفہ اور بدل ہے اور اصل یعنی وضو میں نیت فرض نہیں ہے تو فرع اور بدل (تیمّم) میں کیسے فرض قرار دی جاسکتی ہے جب کہ بدل وصفِ صحت میں اصل کے مخالف نہیں ہوتا۔ اب اگر ہم تیمّم میں نیت کو فرض قرار دے دیں، تو وصفِ صحت میں بدل کا اصل کے مخالف ہونا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے۔

اس سلسلے میں ہماری دو دلیلیں ہیں (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ لفظ تیمم لغت میں قصد اور ارادے کے معنی میں مستعمل ہے اور قصد ہی کا دوسرا نام نیت ہے، اس لیے نیت کے بغیر تیمّم کا تحقق نہیں ہوگا۔ (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ تیمّم مٹی سے کیا جاتا ہے اور مٹی ہر حال میں نماز کے لیے مطہر نہیں ہے، بل کہ مٹی کے مطہر ہونے کی شرط یہ ہے کہ پانی دستیاب نہ ہو اور تیمّم نماز کے واسطے اور نماز کے ارادے سے کیا جارہا ہو اور ارادے ہی کا نام نیت ہے، لہٰذا اس سے بھی معلوم ہوا کہ تیمّم میں نیت شرط ہے۔

اس کے برخلاف پانی کا مسئلہ ہے تو پانی میں نیت وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ پانی ہر حالت میں مطہر ہے اور بذات خود مطہر ہے، لہٰذا پانی کے استعمال میں نیت اور ارادے کو مشروط قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر تیمّم کرنے والا صرف طہارت حاصل کرنے کی نیت سے تیمّم کرے یا نماز مباح ہونے کی نیت سے تیمّم کرے تو یہ نیت کافی ہے۔ اور اسے اس طرح کی نیت کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ میں حدث سے طہارت کی نیت کرتا ہوں، یا جنابت سے پاک ہونے کی نیت کرتا ہوں، یہی صحیح مذہب ہے، کیوں کہ تیمّم کا مقصد ہی طہارت کی تحصیل ہے، لہٰذا اس مقصد کے لیے حدث کی نوع کو متعین کر کے طہارت حاصل کرنا کوئی ضروری نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ نے الصحیح من المذھب کہہ کر ابوبکر رازی کے اس قول سے احتراز کیا ہے جس مین وہ حدث یا جنابت کے لیے الگ الگ نیتِ تیمّم کے قائل ہیں اور یہ دلیل دیتے ہیں کہ حدث اور جنابت کے لیے چوں کہ ایک ہی طرح کا تیمّم کیا جاتا ہے، اس لیے نیت کے ذریعے ایک کو دوسرے سے ممتاز کیا جائے گا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ ظاہرِ مذہب کے خلاف ہے۔

﴿فَإِنْ تَيَمَّمَ نَصْرَانِيٌّ يُرِيْدُ بِهِ الْإِسْلَامَ ثُمَّ أَسْلَمَ لَمْ يَكُنْ مُتَيَمِّمًا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَۃُ اللہِ عَلَیْہِ وَمُحَمَّدٍ رَحْمَۃُ اللہِ عَلَیْہِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَۃُ اللہِ عَلَیْہِ هُوَ مُتَيَمِّمٌ﴾ لِأَنَّهُ نَوٰى قُرْبَةً مَقْصُوْدَةً، بِخِلَافِ التَّيَمُّمِ لِدُخُوْلِ الْمَسْجِدِ وَمَسِّ الْمُصْحَفِ، لِأَنَّهُ لَيْسَ بِقُرْبَةٍ مَقْصُوْدَةٍ، وَلَهُمَا أَنَّ التُّرَابَ مَا جُعِلَ طَهُوْرًا إِلَّا فِيْ حَالِ إِرَادَةِ قُرْبَةٍ مَقْصُوْدَةٍ لَا تَصِحُّ بِدُوْنِ الطَّهَارَةِ، وَالْإِسْلَامُ قُرْبَةٌ مَقْصُوْدَةٌ يَصِحُّ بِدُوْنِهَا، بِخِلَافِ سَجْدَةِ التِّلَاوَةِ، لِأَنَّهَا قُرْبَةٌ مَخْصُوْصَةٌ لَا تَصِحُّ بِدُوْنِ الطَّهَارَةِ، ﴿وَإِنْ تَوَضَّأَ لَا يُرِيْدُ بِهِ الْإِسْلَامَ ثُمَّ أَسْلَمَ فَهُوَ مُتَوَضِّئٌ﴾ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحْمَۃُ اللہِ عَلَیْہِ بِنَاءً عَلَى اشْتِرَاطِ النِّيَّةِ.

ترجمه: چناں چہ اگر نصرانی نے اسلام لانے کے ارادے سے تیمّم کیا پھر وہ مسلمان ہوگیا تو حضرات طرفینؒ کے یہاں وہ تیمّم والا نہیں رہ جائے گا، امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ (اب بھی) تیمّم والا ہے، کیوں کہ اس نے ایک قربت مقصودہ کی نیت کر رکھی ہے۔

برخلاف مسجد میں داخل ہونے اور قرآن چھونے کے لیے تیمّم کرنا، اس لیے کہ ان میں سے ایک بھی قربت مقصودہ نہیں ہے۔

حضرات طرفین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مٹی کو صرف ایسی مخصوص عبادت کا ارادہ کرنے کی صورت میں مطہر بنایا گیا ہے جو طہارت کے بغیر صحیح نہیں ہوتی، جب کہ اسلام ایسی قربت مقصودہ ہے جو بدون طہارت بھی صحیح ہو جاتی ہے۔ برخلاف سجدۂ تلاوت کے، کیوں کہ وہ ایسی قربت مخصوصہ ہے جو طہارت کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔

اور اگر نصرانی نے اسلام لانے کے ارادے کے بغیر وضو کیا پھر وہ اسلام لے آیا تو اب وہ باوضو ہے، جب کہ نیت شرط ہونے کی بنیاد پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔

اللغاتُ:

﴿مُصْحَفِ﴾ مجلد کتاب، مراد ''قرآن مجید''۔ ﴿قُرْبَةِ﴾ نیکی، ایسا عمل جس سے اللہ کا قرب حاصل ہو۔

تیمم کی تعریف میں اختلاف اقوال کا ثمرہ:

حل عبارت سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیے کہ قربت مقصودہ سے مراد ایسی عبادت ہے جو مطلوب بنا کر بالذات ادا کی جائے اور کسی دوسری عبادت کے ضمن میں داخل نہ ہو۔ جیسے نماز اور روزہ وغیرہ۔

عبارت میں بیان کردہ مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نصرانی نے اسلام لانے کی نیت سے تیمم کیا اور پھر وہ اسلام لے آیا تو اس صورت میں حضرات طرفینؒ کے یہاں اس کا پہلے والا تیمم ختم ہوگیا، اب اگر وہ نماز وغیرہ پڑھنا چاہے اور پانی ہم دست نہ ہوتو اسے دوسرا تیمّم کرنا ہوگا۔

اس کے برخلاف حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایسا شخص اب بھی تیمّم پر ہے اور نماز وغیرہ پڑھنے کے لیے اسے دوبارہ تیمّم کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس تیمم سے ایک ایسی مقصودہ (اسلام لانے کی) کی نیت کی ہے جس کی نیت کرنا فی الحال اس کے لیے صحیح ہے اور ہر وہ تیمّم جو قربت مقصودہ کی نیت سے کیا جاتا ہے وہ شرعاً معتبر ہوتا ہے، لہٰذا صورت مسئلہ میں نصرانی کا مذکورہ تیمّم معتبر ہوگا اور اس تیمم سے اسے نماز وغیرہ پڑھنے کی اجازت ملے گی۔

اس کے برخلاف اگر کوئی شخص صرف مسجد میں داخل ہونے یا قرآن چھونے کی نیت سے تیمّم کرے تو وہ اس تیمّم سے نماز نہیں پڑھ سکتا، کیوں کہ مسجد میں داخل ہونا یا قرآن چھونا قربت مقصودہ میں سے نہیں ہیں اور دوسری چیزوں کے ضمن میں آسکتی ہیں، مثلاً کوئی نماز کے لیے تیمّم کرے تو ظاہر ہے وہ مسجد میں بھی جائے گا اور قرآن بھی پڑھے گا، الحاصل یہ دونوں قربت مقصودہ میں داخل نہیں ہیں، اس لیے ان کے لیے کیا ہوا تیمّم ان کی ذات تک محدود رہے گا اور اس تیمّم سے نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہوگی۔ البتہ اسلام چوں کہ قربت مقصودہ ہے لہٰذا اس کے لیے کیے ہوئے تیمّم سے نماز پڑھنے کی اجازت ہوگی۔

ولھما الخ حضرات طرفین کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مٹی بذات خود مطہر نہیں ہے بل کہ وہ صرف اس حالت میں مطہر ہے جب اس سے ایسی قربت مقصودہ کی ادیگی کا ارادہ کیا جائے جو بدون طہارت صحیح نہ ہوتی ہو، اور ہم یہ دیکھ رہے ہیں کہ صورت مسئلہ میں اسلام ایسی قربت مقصودہ ہے جو بدون طہارت بھی صحیح ہوجاتی ہے، اس نقطۂ نظر سے اسلام کے لیے اس کا تیمّم ہی نہیں ہوا اور چوں کہ تیمّم کرنے کی حالت میں نصرانی مسلم نہیں ہوا تھا اور غیر مسلم تیمّم کا اہل ہی نہیں ہے، کیوں کہ اس میں نیت شرط ہے اور کافر کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہٰذا اس کا یہ تیمّم ہی درست نہیں ہوا اور جب اس کا تیمم درست نہیں ہوا تو وہ اسلام لانے کے بعد اس تیمم سے نماز بھی نہیں پڑھ سکتا، بل کہ اسے دوبارہ تیمّم کرنے کی ضرورت ہوگی۔

اس کے بالمقابل اگر کوئی مسلمان سجدۂ تلاوت کے لیے تیمّم کرتا ہے تو وہ اس تیمّم سے نماز بھی پڑھ سکتا ہے، کیوں کہ سجدۂ تلاوت ایک عبادت مقصودہ ہے جو کسی کے ضمن میں نہیں ادا کی جاسکتی اور عبادت مقصودہ کی نیت سے کیے گئے تیمّم سے نماز وغیرہ پڑھنے کی اجازت ہے۔

وإن توضأ الخ اس مسئلے کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیے کہ ہمارے یہاں تیمّم میں تو نیت شرط اور فرض ہے، مگر وضو میں نیت فرض یا شرط نہیں ہے۔ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نصرانی نے وضو کیا اور اس نے اسلام لانے کے ارادے سے نہیں، بل کہ یوں ہی وضو کر لیا، مگر پھر قدرت الٰہی اس پر مہربان ہوئی اور وہ اسلام لے آیا، تو اب ہمارے یہاں اسلام لانے کے بعد بھی وہ شخص باوضو ہے بشرطیکہ اسے حدث نہ لاحق ہوا ہو، اور اسی سابقہ وضو سے اگر وہ چاہے تو نماز پڑھ سکتا ہے، دوبارہ وضو کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ ہمارے یہاں وضو میں نیت ضروری نہیں ہے، لہٰذا کافر ہونے کی حالت میں بھی اس کا وضو معتبر ہے اور اس کی عدم اہلیت سے وضو کی معتبریت میں کوئی فرق نہیں ہوگا اور جب اس کا وضو معتبر ہے تو اسلام لانے کے بعد اگر وہ محدث نہ ہوا ہو تو اس وضو سے نماز پڑھنے میں کیا حرج ہے۔

اس کے برخلاف حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں چوں کہ وضو میں نیت شرط اور ضروری ہے اور کافر نیت کا اہل نہیں ہے، اس لیے قبل الاسلام والا اس کا وضو معتبر نہیں ہوگا اور اسلام لانے کے بعد نماز وغیرہ کی ادائیگی کے لیے اسے نیا وضو کرنا ہوگا۔

﴿فَإِنْ تَيَمَّمَ مُسْلِمٌ ثُمَّ ارْتَدَّ وَالْعِيَاذُ بِاللّٰهِ ثُمَّ أَسْلَمَ فَهُوَ عَلٰى تَيَمُّمِهِ﴾ وَقَالَ زُفَرُ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يَبْطُلُ تَيَمُّمُهُ، لِأَنَّ الْكُفْرَ يُنَافِيْهِ فَيَسْتَوِيْ فِيْهِ الْإِبْتِدَاءُ وَالْإِنْتِهَاءُ كَالْمَحْرَمِيَّةِ فِي النِّكَاحِ، وَلَنَا أَنَّ الْبَاقِيَ بَعْدَ التَّيَمُّمِ صِفَةُ كَوْنِهٖ طَاهِرًا فَاعْتِرَاضُ الْكُفْرِ عَلَيْهِ لَا يُنَافِيْهِ كَمَا لَوِاعْتَرَضَ عَلَى الْوُضُوْءِ، وَإِنَّمَا لَا يَصِحُّ مِنَ الْكَافِرِ اِبْتِدَاءً لِعَدَمِ النِّيَّةِ مِنْهُ.

ترجمه: پھر اگر کوئی مسلمان تیمّم کرنے کے بعد العیاذ باللہ مرتد ہو گیا اور اس کے بعد اسلام لے آیا تو وہ اپنے تیمّم پر قائم ہے، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا تیمّم باطل ہو گیا، کیوں کہ کفر اس کے منافی ہے، لہٰذا اس حکم میں ابتداء اور انتہاء دونوں برابر ہوں گی، جیسے نکاح کی محرمیت۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمّم کے بعد اس شخص کے طاہر ہونے کی صفت باقی ہے، لہٰذا اس پر کفر کا پیش آنا اس کے لیے منافی نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر وضو پر کفر طاری ہو جائے، اور ابتداء کافر کا تیمّم نیت نہ ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہے۔

اللغات:

﴿اَرْتَدَّ﴾ باب افتعال ؛ الٹے پاؤں پھر جانا، مسلمان ہونے کے بعد کافر ہو جانا۔ ﴿اِعْتِرَاضٌ﴾ اسم مصدر، باب افتعال ؛ پیش آ جانا، طاری ہو جانا، لگ جانا۔

کفر کے تیمّم پر اثر انداز ہونے کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے بحالت اسلام تیمّم کیا پھر (العیاذ باللہ) وہ مرتد ہو گیا اور مرتد ہونے کے بعد دوبارہ اسلام میں داخل ہو گیا تو اب ہمارے یہاں اس کا پہلا تیمّم باقی ہے اور اسے نماز وغیرہ پڑھنے کے لیے دوبارہ تیمّم کرنے کی ضررت نہیں ہے، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کا سابقہ تیمّم ختم ہو گیا وراب نماز وغیرہ کی ادائیگی کے لیے اسے دوبارہ تیمّم کرنا ہوگا۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ کفر تیمّم کے منافی ہے اور اس میں ابتداء اور انتہاء دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح ابتداء کافر

کا تیمّم درست نہیں ہے، اسی طرح بقاء اور انتہاء میں بھی کافر کا تیمّم درست اور معتبر نہیں ہے، اور یہ مسئلہ مسئلہ محرمیت فی النکاح کے عین مطابق ہے اور جس طرح اس میں ابتداء اور انتہاء دونوں برابر ہیں، اسی طرح اس میں بھی دونوں برابر ہیں۔

محرمیت فی النکاح کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً لڑکا اور لڑکی دونوں نابالغ اور شیر خوار بچے تھے، اسی حالت میں ان کے والدین نے ان دونوں کا نکاح کر دیا تو ظاہر ہے کہ یہ نکاح درست ہے، لیکن اگر نکاح کے بعد کسی عورت نے دونوں کو اپنا دودھ پلا دیا تو اب ان کا نکاح باطل ہوگیا، ہر چند کہ یہ نکاح ابتداء درست تھا، اس لیے کہ بقاء محرمیت پائی گئی، لہٰذا جس طرح انتہاء محرمیت پائی جانے کی وجہ سے نکاح باطل ہوجاتا ہے، اسی طرح انتہاء کفر طاری ہونے کی وجہ سے تیمّم بھی باطل ہوجائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کسی شخص نے تیمّم کرلیا تو تیمّم کا وجود ختم ہوگیا، اور اب صرف تیمّم کا حکم یعنی تیمّم کرنے والے کا پاک ہونا باقی رہ گیا اور اس حکم پر کفر کے طاری ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیوں کہ کفر طہارت کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ اگر کوئی مسلم شخص باوضو ہو اور پھر وہ مرتد ہوکر مسلمان ہوجائے تو اس کے وضو پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اور وضو برقرار رہتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ارتداد کی وجہ سے صفت طہارت پر کوئی اثر نہیں ہوگا اور وہ شخص علیٰ حالہ پاک صاف اور طاہر رہے گا۔

وإنما لا يصح الخ فرماتے ہیں کہ ابتداء کافر سے تیمّم معتبر نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ تیمّم میں نیت شرط اور فرض ہے اور کافر نیت کا اہل نہیں ہے، لیکن جب ایک مرتبہ اہلیت کے ساتھ اس نے تیمّم کرلیا ہے تو کفر کی وجہ سے اس کا تیمّم ختم نہیں ہوگا۔

﴿وَيُنْقِضُ التَّيَمُّمَ كُلُّ شَيْءٍ يُنْقِضُ الْوُضُوْءَ﴾ لِأَنَّهُ خَلْفٌ عَنْهُ فَأَخَذَ حُكْمَهُ، ﴿وَيُنْقِضُهُ أَيْضًا رُؤْيَةُ الْمَاءِ﴾ إِذَا قَدَرَ عَلَى اسْتِعْمَالِهِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ هِيَ الْمُرَادُ بِالْوُجُوْدِ الَّذِيْ هُوَ غَايَةٌ لِطَهُوْرِيَّةِ التُّرَابِ، وَخَائِفُ السَّبُعِ وَالْعَدُوِّ وَالْعَطْشِ عَاجِزٌ حُكْمًا، وَالنَّائِمُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ قَادِرٌ تَقْدِيْرًا، حَتّٰى لَوْ مَرَّ النَّائِمُ الْمُتَيَمِّمُ عَلَى الْمَاءِ بَطَلَ تَيَمُّمُهُ عِنْدَهُ، وَالْمُرَادُ مَا يَكْفِيْ لِلْوُضُوْءِ لِأَنَّهُ لَا مُعْتَبَرَ بِمَا دُوْنَهُ ابْتِدَاءً فَكَذَا انْتِهَاءً.

ترجمه: اور ہر وہ چیز تیمّم کو توڑ دیتی ہے جو وضو کو توڑ دیتی ہے، کیوں کہ تیمّم کا وضو بدل ہے، لہٰذا تیمّم نے اس کا حکم لے لیا، نیز پانی کا دیکھنا بھی تیمّم کے لیے ناقض ہے بشرطیکہ تیمّم کرنے والا اس کے استعمال پر قادر ہو، کیوں کہ مٹی کی طہوریت کے لیے جو غایت ہے اس میں وجود سے قدرت ہی مراد ہے۔ اور درندہ، دشمن اور پیاس سے ڈرنے والا شخص حکماً عاجز ہے جب کہ سویا ہوا شخص امام صاحب کے یہاں حکماً قادر ہے، حتی کہ اگر سویا ہوا متیمّم شخص پانی کے پاس سے گذرے تو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کا تیمّم باطل ہوجائے گا۔

اور پانی کا اتنی مقدار میں ہونا مراد ہے، جو وضو کے لیے کافی ہو، کیوں کہ اس سے کم پانی کا ابتداء ابھی اعتبار نہیں تھا، لہٰذا انتہاء ابھی اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿خَلْفٌ﴾ بعد میں آنے والا، قائم مقام، نائب۔ ﴿غَايَةٌ﴾ انتہاء، مقصود، غرض۔ ﴿سَبُعٌ﴾ درندہ۔ ﴿عَطْشٌ﴾ پیاس۔

نواقض تیمم کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ تیمّم وضو کا بدل اور نائب ہے، لہٰذا ہر وہ چیز جو اصل اور اقویٰ یعنی وضو کے لیے ناقض ہوگی وہ بدل اور ضعیف یعنی تیمّم کے لیے بدرجۂ اولیٰ ناقض ہوگی، مثلاً حدث اور خروج ریح وغیرہ سے چوں کہ وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس لیے ان چیزوں سے تیمّم بھی ٹوٹ جائے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ نواقض وضو تو تیمّم کے لیے نواقض ہیں ہی، ان کے علاوہ اگر تیمّم کرنے والا شخص پانی کو دیکھ لے اور اس کے استعمال پر قادر بھی ہو تو اس کا تیمّم باطل ہو جائے گا۔ صاحب ہدایہؒ نے جو **إذا قدر علی استعماله** کے ذریعے استعمال پر قادر ہونے کی شرط لگائی ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ حدیث پاک میں جو **التراب طهور المسلم ولو إلی عشر حجج مالم یجد الماء** فرمایا گیا ہے اس میں بھی وجدان سے قدرت ہی مراد ہے اور یہی قدرت ہی مٹی کے مطہر ہونے کی غایت اور انتہاء ہے، یعنی جب متیمم پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے گا تب مٹی کا مطہر ہونا باطل ہو جائے گا اور جب مٹی کا مطہر ہونا باطل ہو جائے گا تو ظاہر ہے کہ تیمّم بھی ٹوٹ جائے گا۔

وخائف السبع الخ یہاں سے یہ بتانا مقصود ہے کہ تیمّم کے باطل نہ ہونے کی ایک علت خوف ہے، یعنی اگر کوئی متیمم پانی پر قادر تو ہو مگر پانی کے پاس کوئی درندہ یا موذی جانور ہو یا دشمن ہو اور یہ اندیشہ ہو کہ پانی لینے اور اسے استعمال کرنے کی صورت میں اس کی جان یا اس کا مال ہلاک ہو جائے گا یا پھر اس کے پاس موجود پانی اتنا کم اور معمولی ہو کہ اگر وہ اس پانی سے وضو کر لے تو پیاس سے پریشان ہو جائے گا، تو ان تمام صورتوں میں وہ شخص حکماً عاجز اور استعمال علی الماء کے متعلق غیر قادر شمار کیا جائے گا اور اس کا تیمّم باقی اور برقرار رہے گا۔

والنائم الخ فرماتے ہیں کہ حضرت امام عالی مقامؒ کے یہاں اگر کوئی شخص متیمم ہے اور بحالت تیمّم سویا ہوا ہے تو اسے حکماً پانی پر قادر شمار کیا جائے گا، اس دوران اگر وہ شخص سوتا ہوا پانی کے پاس سے گزر جائے تو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کا تیمّم باطل ہو جائے گا، کیوں کہ یہ حکماً پانی پر قادر ہے اور ایک ایسے عذر کی وجہ سے حقیقتاً پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو سکا جو خود اسی کی جانب سے پیش آیا ہے، یعنی سونا، لہٰذا شریعت کی نظر میں وہ معذور نہیں ہوگا اور اس کا تیمّم باطل ہو جائے گا۔

والمراد ما یکفي الخ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو پانی پانے اور اس کے استعمال پر قادر ہونے یا نائم کے اس پر سے گذرنے کی بات کہی ہے، اس سے مراد اتنی مقدار میں پانی کا ہم دست ہونا ہے جو وضو کے لیے کافی ہو، کیوں کہ جب ابتداء میں اس سے کم پانی کا اعتبار نہیں ہے تو انتہاء میں اسے کیوں کر معتبر مانیں گے۔ یعنی اگر کوئی شخص وضو کرنا چاہتا ہو لیکن اتنا پانی نہ ہو جو وضو کے لیے کافی ہو تو اس شخص کے لیے تیمّم کرنے کی اجازت ہے، اسی طرح اگر کوئی تیمّم پانی پا جائے لیکن وہ پانی وضو کے لیے کافی نہ ہو تو وجدان ماء کی وجہ سے اس کا تیمّم باطل نہیں ہوگا۔

وَلَا يَتَيَمَّمُ إِلَّا بِصَعِيْدٍ طَاهِرٍ﴾ لِأَنَّ الطَّيِّبَ أُرِيْدَ بِهِ الطَّاهِرُ، وَلِأَنَّهُ آلَةُ التَّطْهِيْرِ فَلَا بُدَّ مِنْ طَهَارَتِهِ فِيْ نَفْسِهِ كَالْمَاءِ.

ترجمہ: اور صرف پاک مٹی ہی سے تیمّم کرے، کیوں کہ طیب سے طاہر مراد لیا گیا ہے، اور اس لیے بھی کہ مٹی پاک کرنے کا

آلہ ہے، لہٰذا پانی کی طرح بذاتِ خود اس کا پاک ہونا ضروری ہے۔

توضیح:

فرماتے ہیں کہ تیمّم کرنے والے کو چاہیے کہ وہ صرف پاک مٹی یا اس کی ہم جنس پاک چیزوں سے ہی تیمّم کرے اور اس حکم کی دو دلیلیں ہیں (۱) قرآن کریم کی آیت فتیمموا صعیدا طیبا میں طیب سے طاہر مراد ہے، اس لیے جس چیز سے تیمّم کیا جائے اس کا پاک ہونا ضروری ہے (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ تیمّم کرنے والے کے لیے مٹی پاک کرنے کا آلہ ہے، لہٰذا جس طرح پانی پاک کرنے کا آلہ ہے اور بذاتِ خود پاک ہے اسی طرح مٹی کا بھی بذاتِ خود پاک ہونا لازمی اور ضروری ہے۔

﴿وَيُسْتَحَبُّ لِعَادِمِ الْمَاءِ وَهُوَ يَرْجُوْهُ أَن يُّؤَخِّرَ الصَّلَاةَ إِلٰى اٰخِرِ الْوَقْتِ، فَإِنْ وَجَدَ الْمَآءَ يَتَوَضَّأُ وَإِلَّا تَيَمَّمَ وَصَلّٰى﴾ لِيَقَعَ الْأَدَاءُ بِأَكْمَلِ الطَّهَارَتَيْنِ، فَصَارَ كَالطَّامِعِ فِي الْجَمَاعَةِ، وَعَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ فِيْ غَيْرِ رِوَايَةِ الْأُصُوْلِ أَنَّ التَّأْخِيْرَ حَتْمٌ، لِأَنَّ غَالِبَ الرَّأْيِ كَالْمُتَحَقِّقِ، وَجْهُ الظَّاهِرِ أَنَّ الْعِجْزَ ثَابِتٌ حَقِيْقَةً فَلَا يَزُوْلُ حُكْمُهُ إِلَّا بِيَقِيْنٍ مِثْلِهِ.

ترجمہ: اور پانی نہ پانے والے کے لیے جب کہ اسے پانی کی اُمید ہو آخر وقت تک نماز کو مؤخر کرنا مستحب ہے، چناں چہ اگر پانی پالے تو وضو کرلے، ورنہ تیمّم کرکے نماز پڑھ لے، تاکہ دو طہارتوں میں سے اکمل طہارت سے نماز کی ادائیگی ہو، اور ایسا شخص جماعت کی لالچ میں انتظار کرنے والے شخص کی طرح ہے۔ اور حضرات شیخین سے اصول کے علاوہ دیگر روایتوں میں یہ منقول ہے کہ نماز کو مؤخر کرنا ضروری ہے، کیوں کہ غالب رائے امر متحقق کی طرح ہے۔

ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں حقیقتاً عجز ثابت ہے، لہٰذا اسی جیسے یقین کے بغیر اس کا حکم زائل نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿عَادِم﴾ اسم فاعل، باب کرم؛ نہ پانے والا، کھونے والا، تہی دست۔ ﴿طَامِع﴾ اسم فاعل، باب فتح؛ لالچ کرنا، حرص کرنا۔ ﴿حَتْمٌ﴾ لازمی، قطعی، ضروری۔

پانی نہ ہونے کی صورت میں تاخیرِ صلاۃ کے استحباب کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کو پانی ہم دست نہیں ہے، نماز کا وقت آگیا اور اسے نماز پڑھنی ہے، اب وہ کیا کرے، تیمّم کرکے نماز پڑھ لے، یا آخری وقت تک نماز کو مؤخر کرے؟ اس سلسلے میں ظاہر الروایۃ کا حکم یہ ہے کہ اگر اسے پانی ملنے کی اُمید ہو تب تو وہ آخری وقت تک نماز کو مؤخر کرے اور پانی مل جانے کی صورت میں وضو کرکے نماز پڑھ لے، تاکہ أکمل الطهارتين یعنی وضو سے نماز کی ادائیگی ہو۔ لیکن اگر پانی ملنے کی اُمید نہ ہو تو اس شخص کے لیے نماز مؤخر کرنا مستحب نہیں ہے۔ اور یہ شخص اس آدمی کی طرح ہے جو باوضو ہو اور نماز پڑھنا چاہتا ہو، لیکن اس اُمید سے نماز کو مؤخر کررہا ہو تاکہ کوئی دوسرا نمازی بھی مل جائے اور جماعت سے نماز پڑھ لے،

تو اس کے لیے بھی حکم یہی ہے کہ اگر کسی دوسرے کے ملنے کا امکان ہو تب تو تاخیر مستحب ہے ورنہ نہیں، ہکذا صورت مسئلہ میں بھی اگر پانی ملنے کی اُمید ہو تب تو نماز مؤخر کی جائے ورنہ تیمّم کر کے پڑھ لی جائے۔

اس سلسلے میں حضرات شیخینؒ سے اصول کے علاوہ نوادر اور اَمالی وغیرہ میں یہ منقول ہے کہ اگر مذکورہ شخص کو پانی ملنے کی توقع ہو تو اس کے لیے نماز کو مؤخر کرنا لازمی اور ضروری ہے، کیوں کہ یہاں اس شخص کو پانی ملنے کی اُمید ہے اور غالب رائے کو متحقق شدہ امر کا درجہ دیا گیا ہے، اس لیے ایسی صورت حال میں نماز کی تاخیر ضروری ہے۔

ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں حقیقتاً عجز ثابت ہے اور اس شخص کے لیے تیمّم کر کے نماز پڑھنے کی گنجائش ہے، لہٰذا جب پانی نہ ملنے سے حقیقتاً عجز ثابت ہے تو جب تک حقیقی اور یقینی طور پر پانی نہ مل جائے اس وقت تک یہ عجز ختم نہیں ہوگا، کیوں کہ حقیقتاً ثابت ہونے والی چیزوں کے متعلق ضابطہ یہ ہے کہ **ماثبت بیقین لا یرتفع إلاّ بیقین مثله** یعنی جو چیز یقین سے ثابت ہوتی ہے وہ یقین کے بغیر غالب رائے وائے سے نہیں ختم ہوتی (لأشباہ ص۸۰) اس لیے صورت مسئلہ میں بھی جب تک یقینی طور سے پانی دستیاب ہونے کا علم نہیں ہوگا اس وقت تک تیمّم کا حکم باقی اور برقرار رہے گا۔

﴿وَيُصَلِّيْ بِتَيَمُّمِهِ مَا شَاءَ مِنَ الْفَرَائِضِ وَالنَّوَافِلِ﴾ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يَتَيَمَّمُ لِكُلِّ فَرْضٍ، لِأَنَّهُ طَهَارَةٌ ضَرُوْرِيَّةٌ، وَلَنَا أَنَّهُ طَهُوْرٌ حَالَ عَدَمِ الْمَاءِ فَيَعْمَلُ عَمَلَهُ مَا بَقِيَ شَرْطُهُ .

ترجمه: اور متیمم اپنے تیمم سے فرائض اور نوافل میں سے جتنی چاہے نمازیں پڑھے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہر فرض نماز کے لیے تیمّم کرے، کیوں کہ تیمّم طہارت ضروری یہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمّم مطہر ہے، لہٰذا جب تک اس کی شرط باقی رہے گی وہ پانی کا کام کرتا رہے گا۔

ایک تیمم سے کئی نمازیں پڑھنے کے جواز کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں تیمّم کرنے والا ایک تیمّم سے فرض اور نفل ملا کر متعدد نمازیں پڑھ سکتا ہے، خواہ ایک وقت میں پڑھے یا الگ الگ اوقات میں پڑھے، جب تک اس کا تیمّم باقی رہے گا اس وقت تک وہ نماز وغیرہ پڑھتا رہے گا بشرطیکہ اس دوران حدث لاحق نہ ہو اور متیمم پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو۔ اس کے برخلاف حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ متیمم ایک تیمّم سے ایک فرض ادا کر سکتا ہے، البتہ نوافل میں ان کے یہاں بھی توسّع ہے اور وقت کے اندر جتنی چاہے نفل نمازیں پڑھ سکتا ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ (بنایہ)

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمّم ایک طہارت ضروریہ ہے بایں معنیٰ کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں بحالت عجز مٹی کو مطہر مان کر اس سے تیمّم کرنے اور اس تیمّم سے نماز وغیرہ پڑھنے کی اجازت دی گئی ہے، اور جب ایک تیمّم سے ایک فرض نماز ادا کر لی گئی تو چوں کہ اس کی ضرورت ختم ہوگئی، اس لیے دوسری فرض نماز ادا کرنے کے لیے دوبارہ تیمّم کرنا ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں مٹی کا مطہر ہونا نص سے ثابت ہے، چناں چہ ارشاد نبویؐ ہے **الصعید**

الطیب وضوء المسلم وإن لم یجد الماء عشر سنین کہ اگر دس سال تک کسی مسلمان کو پانی میسر نہ ہو تو پاک مٹی اس کے لیے وضو کے قائم مقام ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مٹی کا مطہر ہونا پانی نہ ملنے کی شرط کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا جب تک یہ شرط پائی جائے گی مٹی مطہر رہے گی اور متیمم ایک تیمم سے جتنی چاہے نمازیں پڑھ سکتا ہے، خواہ فرائض پڑھے یا نوافل پڑھے۔

دوسری بات یہ بھی ہے کہ جب تیمم وضو کا نائب اور اس کا بدل ہے تو جس طرح ایک وضو سے متعدد نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں، اسی طرح ایک تیمم سے بھی متعدد نمازیں پڑھی جائیں گی ورنہ بدلیت میں نقص اور کمی لازم آئے گی جو درست نہیں ہے۔ (واللہ اعلم)

﴿ وَيَتَيَمَّمُ الصَّحِيْحُ فِي الْمِصْرِ إِذَا حَضَرَتْ جَنَازَةٌ وَالْوَلِيُّ غَيْرُهُ فَخَافَ إِنِ اشْتَغَلَ بِالطَّهَارَةِ أَنْ تَفُوْتَهُ الصَّلَاةُ ﴾ لِأَنَّهَا لَا تُقْضٰى فَيَتَحَقَّقُ الْعِجْزُ، وَكَذَا مَنْ حَضَرَ الْعِيْدَ ﴿فَخَافَ إِنِ اشْتَغَلَ بِالطَّهَارَةِ﴾ أَنْ يَّفُوْتَهُ الْعِيْدُ يَتَيَمَّمُ، لِأَنَّهَا لَاتُعَادُ، وَقَوْلُهُ وَالْوَلِيُّ غَيْرُهُ إِشَارَةٌ إِلٰى أَنَّهُ لَا يَجُوْزُ لِلْوَلِيِّ وَهُوَ رِوَايَةُ الْحَسَنِ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ هُوَ الصَّحِيْحُ، لِأَنَّ لِلْوَلِيِّ حَقُّ الْإِعَادَةِ فَلَا فَوَاتَ فِيْ حَقِّهٖ.

ترجمہ: اور جب جنازہ حاضر ہو تو تندرست آدمی شہر میں تیمم کر سکتا ہے اس حال میں کہ وہ ولی نہ ہو اور اسے یہ خوف ہو کہ اگر وضو کرنے میں مشغول ہوا تو نماز جنازہ فوت ہو جائے گی، کیوں کہ نماز جنازہ کی قضا نہیں کی جاتی، لہٰذا عجز متحقق ہے، نیز وہ شخص جو عید کی نماز کے لیے جائے اور اسے یہ اندیشہ ہو کہ وضو میں مشغول ہونے سے نماز عید فوت ہو جائے گی، تو وہ بھی تیمم کر لے، اس لیے کہ نماز عید کا بھی اعادہ نہیں کیا جاتا۔

اور امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ کا والولي غیرہ کہنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ولي کے لیے تیمم کرنا جائز نہیں ہے، یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت حسن رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ہے اور یہی صحیح ہے، کیوں کہ ولی کو اعادہ کا حق حاصل ہے، اس لیے اس کے حق میں فوت ہونے کا اندیشہ نہیں ہے۔

اللغات:

﴿تُعَادُ﴾ صیغۂ مجہول، باب افعال؛ لوٹانا۔

جوازِ تیمم کی چند نادر صورتیں:

حل عبارت سے پہلے ایک ضابطہ ذہن میں رکھیے تاکہ عبارت فہمی میں آسانی ہو۔ ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ عبادت جو بغیر بدل کے ہو اور فوت ہو جانے کے بعد اس کی قضا نہ ہوتی ہو، اگر اس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو پانی کے ہوتے ہوئے بھی اس کی ادائیگی کے لیے تیمم کرنے کی اجازت ہے۔ عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر جنازہ بالکل تیار ہو اور لوگ نماز کے لیے کھڑے ہو گئے ہوں اس حالت میں کوئی شخص پہنچتا ہے اور وضو کرنے سے نماز چھوٹنے کا اندیشہ ہے تو اس کے لیے تیمم کر کے نماز میں شریک ہونا جائز ہے ہر چند کہ وہ تندرست ہو، پانی پر قادر ہو اور شہر میں مقیم ہو۔

صاحب قدوریؒ نے صحیح کی قید یہ بتانے کے لیے لگائی ہے کہ مریض کے لیے ہر حال میں تیمم جائز ہے، خواہ شہر میں ہو یا

دیہات میں، ولی ہو یا ولی نہ ہو، اسی طرح نماز چھوٹنے کا اندیشہ ہو یا نہ ہو۔ اور فی المصر کہہ کر جنگل اور بیابان کو خارج کر دیا ہے، کیوں کہ جنگل میں بھی عموماً پانی ہم دست نہیں ہوتا، لہٰذا وہاں بھی سب کے لیے تیمّم کی گنجائش ہے۔

یہی حال عید کی نماز کا بھی ہے کہ اگر اس کے بھی فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو تیمّم کر کے اسے پڑھا جا سکتا ہے کیوں کہ یہ دونوں نمازیں ایسی ہیں جن کا کوئی بدل نہیں ہے اور فوت ہونے کے بعد ان کی قضاء بھی نہیں ہے، اس لیے ان نمازوں میں اگر اس طرح کی صورتِ حال پیش آ جائے تو ثبوت عجز عن الماء کی وجہ سے تیمّم کی اجازت ہوگی۔

وقولہ الخ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے نماز جنازہ کے متعلق جو الولي غیرہ (یعنی یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جو ولی نہ ہو اور صورت حال شہر کی ہو) کی شرط لگائی گئی ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر جنازے کے ولی کے ساتھ اس طرح کی صورت حال پیش آئے تو اس کے لیے تیمّم کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، کیوں کہ اس کے حق میں فوت صلاۃ کا اندیشہ نہیں ہے، اس لیے کہ وہ دوبارہ نماز پڑھ سکتا ہے، لہٰذا اس کے حق میں جواز تیمّم کی علت (خوف فوات) مفقود ہے، اس لیے اسے تیمّم کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ یہی حضرت حسن بن زیادؒ نے امام اعظم سے روایت کی ہے اور یہی صحیح بھی ہے۔

صاحب کتاب نے صحیح کہہ کر ظاہر الروایہ سے احتراز کیا ہے جس میں یہ حکم مذکور ہے کہ ولی کے لیے بھی فوت ہونے کے اندیشے کی صورت میں تیمّم کر کے نماز پڑھنا درست ہے، کیوں کہ جنازہ میں تاخیر مکروہ ہے۔ (عنایہ ۱/۱۴۱)

﴿وَإِنْ أَحْدَثَ الْإِمَامُ أَوِ الْمُقْتَدِي فِي صَلَاةِ الْعِيدِ تَيَمَّمَ وَبَنَى عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَقَالَا! لَايَتَيَمَّمُ﴾ لِأَنَّ اللَّاحِقَ يُصَلِّي بَعْدَ فَرَاغِ الْإِمَامِ فَلَا يَخَافُ الْفَوْتَ، وَلَهُ أَنَّ الْخَوْفَ بَاقٍ لِأَنَّهُ يَوْمُ زَحْمَةٍ فَيَعْتَرِيهِ عَارِضٌ يُفْسِدُ عَلَيْهِ صَلَاتَهُ، وَالْخِلَافُ فِيمَا إِذَاشَرَعَ بِالْوُضُوْءِ، وَلَوْ شَرَعَ بِالتَّيَمُّمِ تَيَمَّمَ وَبَنَى بِالْاِتِّفَاقِ، لِأَنَّا لَوْ أَوْجَبْنَا الْوُضُوْءَ يَكُوْنُ وَاجِدًا لِلْمَاءِ فِي صَلَاتِهِ فَيَفْسُدُ.

ترجمہ: اور اگر عید کی نماز میں امام یا مقتدی کو حدث لاحق ہو گیا تو حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ شخص تیمّم کر کے نماز کی بنا کر لے۔ حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تیمّم نہ کرے، کیوں کہ لاحق امام کی فراغت کے بعد نماز پوری کر سکتا ہے، لہٰذا اس کے حق میں فوت ہونے کا خوف نہیں ہے، حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ابھی بھی خوف باقی ہے، کیوں کہ وہ (عید) بھیڑ بھاڑ کا دن ہوتا ہے، اس لیے ہو سکتا ہے کوئی ایسا عارض پیش آ جائے جو اس کی نماز کو فاسد کر دے۔

اور اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے وضو کر کے نماز شروع کی ہو، لیکن اگر تیمّم سے نماز شروع کی ہو تو بالاتفاق تیمّم کر کے نماز کی بنا کرے، اس لیے کہ اگر ہم (اب) وضو کو واجب قرار دے دیں تو وہ شخص اپنی نماز میں پانی کو پانے والا ہو جائے گا اور اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

اللغات:

﴿أَحْدَثَ﴾ باب إفعال؛ وضو ٹوٹ جانا، حدث لاحق ہو جانا۔ ﴿زَحْمَة﴾ بھیڑ، ہجوم۔ ﴿يَعْتَرِيهِ﴾ باب افتعال؛

پیش آنا، لاحق ہونا۔

عیدین کی نماز میں تیمم کے جواز کی وضاحت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عید کی نماز میں امام یا مقتدی کو حدث لاحق ہو جائے تو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس شخص کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ جا کر تیمّم کرے اور اپنی نماز کی بنا کرے، خواہ اس نے وضو سے نماز شروع کی تھی یا تیمّم سے، حضرات صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس شخص نے وضو کر کے نماز شروع کیا تھا تو اب اس کے لیے تیمّم کی اجازت نہیں ہوگی، بل کہ یہ شخص جا کر وضو کرے اور پھر آ کر اپنی نماز کی بنا کرے۔

حضرات صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک مرتبہ یہ شخص اپنی نماز شروع کر چکا ہے تو یہ لاحق ہے اور لاحق شخص (نماز کو پانے والا) امام کی فراغت کے بعد بھی اپنی نماز پوری کر سکتا ہے، اس لیے اس کے حق میں جواز تیمّم کی علت (خوف فوات صلاۃ) مفقود ہے، لہٰذا اسے تیمّم کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ لاحق ہونے کے باوجود اس شخص کے حق میں فوت ہونے کا اندیشہ برقرار ہے بایں معنیٰ کہ عید کا دن اژدحام اور بھیڑ بھاڑ کا دن ہوتا ہے، ممکن ہے کہ یہ وضو کر کے واپس آئے اور جب تک نماز ختم ہو جائے اور کوئی اسے سلام کرلے، یہ شخص اس کا جواب دیدے، یا کوئی اسے عید کی مبارک باد دے اور یہ اسے قبول کرلے (عنایہ) یا اس کے علاوہ کوئی اور اس طرح کا عارض پیش آجائے جو اس کی نماز کو فاسد کر دے، اور بعد میں یہ قضاء بھی نہ کر سکے (کیوں کہ نماز عید کی قضا نہیں ہوتی) الحاصل اس شخص کے حق میں خوفِ فوات اب بھی موجود ہے اس لیے تحقق عجز کے پیش نظر اس کے لیے تیمّم کی اجازت اور گنجائش ہوگی۔

والخلاف الخ فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کا اختلاف اس صورت میں ہے جب اس شخص نے وضو کر کے نماز کو شروع کیا تھا، لیکن اگر اس نے تیمّم سے نماز شروع کیا تھا تو اس صورت میں بالاتفاق اس کے لیے تیمّم کر کے بنا کرنے کا حکم ہوگا، کیوں کہ اگر اس صورت میں وضو کو لازم قرار دے دیا جائے تو یہ شخص دوران نماز ہی پانی پر قادر ہو جائے گا اور اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ تیمّم کے لیے یہی حکم ہے کہ اگر کسی شخص نے تیمّم کر کے نماز شروع کیا اور نماز پوری کرنے سے پہلے پانی پر قادر ہو گیا تو اس کے لیے نماز کا اعادہ ضروری ہے۔

﴿وَلَايَتَيَمَّمُ لِلْجُمُعَةِ وَإِنْ خَافَ الْفَوْتَ لَوْ تَوَضَّأَ، فَإِنْ أَدْرَكَ الْجُمُعَةَ صَلَّاهَا وَإِلَّا صَلَّى الظُّهْرَ أَرْبَعًا﴾ لِأَنَّهَا تَفُوْتُ إِلَى خَلَفٍ وَهُوَ الظُّهْرُ، بِخِلَافِ الْعِيْدِ، ﴿وَكَذَا إِذَا خَافَ فَوَاتَ الْوَقْتِ لَوْ تَوَضَّأَ لَمْ يَتَيَمَّمْ وَيَتَوَضَّأُ وَيَقْتَضِيْ﴾ مَافَاتَهُ، لِأَنَّ الْفَوَاتَ إِلَى خَلَفٍ وَهُوَ الْقَضَاءُ.

ترجمه: اور جمعہ کے لیے تیمّم نہ کرے ہر چند کہ وضو کرنے سے اس کے فوت ہونے کا خوف ہو، چناں چہ (اگر وضو کر کے) جمعہ کو پالے تو جمعہ پڑھے، ورنہ چار رکعت ظہر پڑھے، کیوں کہ جمعہ ایک بدل کی طرف فوت ہوتا ہے اور وہ ظہر ہے، برخلاف عید کے۔ اور

ایسے ہی جب وضو کرنے سے وقت نکلنے کا خوف ہو، تو بھی تیمّم نہ کرے اور وضو کر کے فوت شدہ نماز کی قضاء کرلے، کیوں کہ یہاں بھی ایک بدل یعنی قضاء کی طرف فوات متحقق ہوا ہے۔

جمعے کے لیے تیمّم کے عدم جواز کا بیان:

یہ تمام مسائل اسی ضابطے پر متفرع ہورہے ہیں جو ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں، یعنی اگر فوات إلی خلف اور إلی بدل ہے تو اس صورت میں پانی کے ہوتے ہوئے تیمّم کی اجازت نہیں ہوگی۔ چناں چہ پہلے مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو یہ اندیشہ ہو کہ وضو میں لگنے اور مشغول ہونے کی وجہ سے اس کا جمعہ فوت ہو جائے گا تو بھی اس شخص کے لیے تیمّم کرنے کی اجازت نہیں ہے، بل کہ وہ وضو کر کے ہی نماز کے لیے جائے، اگر جمعہ مل جائے تو فبها و نعمت، ورنہ ظہر کی چار رکعت پڑھ لے، اس لیے کہ اگر چہ یہاں فوات جمعہ کا اندیشہ ہے، مگر یہ فوات ایک بدل یعنی ظہر کے ساتھ ہے، اس لیے اس صورت میں تیمّم کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

و کذا الخ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کو یہ خدشہ ہو کہ وضو کر کے نماز کے لیے کھڑے ہونے کی صورت میں نماز کا وقت نکل جائے گا، اس لیے تیمّم کر کے وقت کے اندر نماز پڑھ لی جائے، تو اس خدشے کی وجہ سے بھی تیمّم کی اجازت نہیں ہوگی، کیوں کہ یہاں بھی فوتِ صلاۃ ایک بدل اور نائب کی طرف منتقل ہے اور وہ قضاء ہے، یعنی اگر چہ وضو کرنے کی وجہ سے اس کی نماز کا وقت نکل جائے گا، مگر چوں کہ بعد میں اس کی قضاء کی جاسکتی ہے، اس لیے اس صورت میں بھی تیمّم کی اجازت نہیں ہوگی۔

اس کے برخلاف عید کا مسئلہ ہے، وہاں چوں کہ فوات لا إلی بدل ہوتا ہے اور عید کی قضاء بھی نہیں ہوتی، اس لیے عیدین میں تو ایسا کرنے (تیمّم) کی اجازت ہوگی۔

وَالْمُسَافِرُ ﴿إِذَا نَسِيَ الْمَاءَ فِيْ رَحْلِهِ فَتَيَمَّمَ وَصَلّٰى ثُمَّ ذَكَرَ الْمَاءَ لَمْ يُعِدْهَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يُعِيْدُهَا﴾ وَالْخِلَافُ فِيْمَا إِذَا وَضَعَهُ بِنَفْسِهِ أَوْ وَضَعَهُ غَيْرُهُ بِأَمْرِهِ، وَ ذِكْرُهُ فِي الْوَقْتِ وَبَعْدِهِ سَوَاءٌ، لَهُ أَنَّهُ وَاجِدٌ لِلْمَاءِ فَصَارَ كَمَا إِذَا كَانَ فِيْ رَحْلِهِ ثَوْبٌ فَنَسِيَهُ، وَلِأَنَّ رَحْلَ الْمُسَافِرِ مَعْدَنٌ لِلْمَاءِ عَادَةً فَيَفْتَرِضُ الطَّلَبُ، وَلَهُمَا أَنَّهُ لَا قُدْرَةَ بِدُوْنِ الْعِلْمِ وَهِيَ الْمُرَادُ بِالْوُجُوْدِ، وَمَاءُ الرَّحْلِ مَعْدَنٌ لِلشُّرْبِ، لَا لِلْإِسْتِعْمَالِ، وَمَسْأَلَةُ الثَّوْبِ عَلَى الْإِخْتِلَافِ، وَلَوْ كَانَ عَلَى الْإِتِّفَاقِ فَفَرْضُ السِّتْرِ يَفُوْتُ لَا إِلٰى خَلْفٍ، وَالطَّهَارَةُ بِالْمَاءِ تَفُوْتُ إِلٰى خَلْفٍ وَهُوَ التَّيَمُّمُ.

ترجمه: اور اگر مسافر اپنے کجاوے میں پانی بھول گیا اور تیمّم کر کے اس نے نماز پڑھ لی پھر پانی یاد آیا تو حضرات طرفینؒ کے یہاں وہ نماز کا اعادہ نہ کرے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نماز کا اعادہ کرے۔ اور اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے بذات خود پانی رکھا ہو، یا اس کے حکم سے دوسرے نے رکھا ہو۔ اور پانی کا یاد کرنا وقت کے اندر اور بعد میں برابر ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ شخص پانی کو پانے والا ہے، لہٰذا یہ ایسا ہو گیا جیسے اس کے کجاوے میں کپڑا تھا اور وہ

اسے بھول گیا۔ اور اس وجہ سے بھی کہ مسافر کا کجاوہ عموماً پانی رکھنے کا معدن ہوتا ہے، اس لیے پانی طلب کرنا فرض ہوگا۔

حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ علم کے بغیر قدرت متحقق نہیں ہوتی اور (آیت تیمم میں) وجود سے قدرت ہی مراد ہے، او رکجاوے کا پانی پینے کے لیے رکھا جاتا ہے نہ کہ استعمال کے لیے، اور کپڑے والا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر ہے، اور اگر اس کو متفق علیہ مان لیں تو بھی ستر کا فرض بدون نائب فوت ہوگا، جب کہ طہارت بالماء ایک بدل کے ساتھ فوت ہوگی اور وہ (بدل) تیمم ہے۔

اللغات:

﴿رَحْلِ﴾ پالان، کجاوہ، اونٹ پر رکھے جانے والی لکڑی کی نشست جس میں سامان سفر بھی رکھا جاتا ہے۔ ﴿مَعْدَنٌ﴾ کسی چیز کے پائے جانے کی اصل اور سرچشمہ، جڑ۔

پانی پر قدرت نہ ہونے کی تحدید میں اختلاف اقوال اور اس کا ثمرہ:

عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص سفر میں ہے، دورانِ سفر وہ اپنے کجاوے سے نیچے اُترا اور کجاوے تک نہیں پہنچا تھا کہ نماز کا وقت آگیا ہے، اس کے کجاوے میں پانی موجود ہے مگر اس وقت اسے یہ یاد ہی نہیں ہے کہ میرے کجاوے میں پانی ہے، اس صورت حال میں اگر وہ شخص تیمم کر کے نماز پڑھتا ہے تو اس کی نماز کا کیا حکم ہے؟

فرماتے ہیں کہ حضرات طرفینؒ کے یہاں اس کی نماز درست ہوگی اور پانی یاد آنے کے بعد اسے نماز لوٹانے کی ضرورت نہیں ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ پانی یاد آنے کے بعد اس پر نماز کا اعادہ واجب ہے، خواہ وقت باقی ہو یا نہ باقی ہو، یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول جدید ہے اور امام احمدؒ کی ایک روایت ہے۔ (بنایہ)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب وہ شخص خود ہی پانی رکھ کر بھول گیا ہو، یا کسی دوسرے کے ذریعہ رکھوایا ہو اور پھر خود بھول گیا ہو، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر کسی تیسرے شخص نے کجاوے میں پانی رکھا ہو اور اسے اُس کا علم نہ ہو تو اس صورت میں بالاتفاق اس کے لیے تیمم کر کے نماز پڑھنا درست ہے اور اعادۂ نماز کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے کہ دوسرے کے فعل اور دوسرے کے علم کی بنیاد پر تیسرے شخص کو کسی چیز کا مکلّف نہیں بنایا جاتا۔ (عنایہ)

بہر حال مسئلہ کتاب کے سلسلے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ کجاوے میں پانی ہوتے ہوئے اس شخص کے لیے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ تیمّم اس آدمی کے لیے مشروع ہے جو پانی پر قادر نہ ہو، حالاں کہ کجاوے میں پانی موجود ہونے کی وجہ سے یہ شخص پانی پر قادر ہے، اس لیے اس کا تیمّم جائز نہیں ہوا اور جب تیمّم جائز نہیں ہوا تو ظاہر ہے کہ نماز بھی درست نہیں ہوئی، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اس پر نماز کا اعادہ واجب ہے۔

اور اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جس کے پاس کجاوے میں کپڑا ہو مگر وہ اسے بھول گیا ہو اور برہنہ ہو کر اس نے نماز پڑھ لی ہو، تو اس صورت میں بھی اس پر نماز کا اعادہ ضروری ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں پانی بھولنے والے پر بھی نماز کا اعادہ ضروری ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ عام طور پر مسافروں کے کجاوے میں پانی رکھا جاتا ہے اور اس کے رکھنے کا نظم بھی کیا جاتا ہے، لہٰذا اس شخص پر نماز کے وقت پانی طلب کرنا لازم تھا مگر اس نے ایسا نہ کر کے تیمّم کی راہ اپنائی، اس لیے اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا اور اس کا کیا ہوا تیمّم بھی درست نہیں ہوگا، نتیجتاً اس پر نماز کا اعادہ واجب ہوگا۔

حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اسے پانی یاد ہی نہیں رہا اور غلبۂ نسیان کی وجہ سے پانی کا علم ہی نہیں رہا تو وہ شخص پانی کے استعمال پر قادر بھی نہیں رہا (اگر چہ اس کے کجاوے میں پانی موجود ہو) اور جب وہ پانی پر قادر نہیں رہا تو اس کے لیے تیمّم کرنا جائز تھا، کیوں کہ فلم تجدوا ماء میں وجدان ماء سے قدرة علی الماء ہی مراد ہے اور جب اس کا تیمّم درست تھا تو اس کی نماز بھی درست ہوئی، اس لیے اب اسے نماز دہرانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ مسافر کے کجاوے میں عموماً پانی رہتا ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کے کجاوے میں جو پانی رہتا ہے وہ پینے کے لیے ہوتا ہے نہ کہ وضو کرنے کے لیے، اسی وجہ سے عام طور پر کجاوے والے ایسی جگہ اترتے اور پڑاؤ ڈالتے ہیں جہاں انھیں پانی کی کوئی اُمید اور آس نظر آتی ہے، تاکہ ضروریات سے فارغ ہونے اور وضو وغیرہ کرنے میں سہولت ہو۔

و مسألة الثوب الخ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی پہلی دلیل کو مؤکد اور مضبوط کرنے کے لیے اسے مسئلہ ثوب پر قیاس کیا تھا، صاحب کتاب یہاں سے اس قیاس کی تردید فرما رہے ہیں، تردید کی پہلی صورت الزامی ہے کہ مسئلہ ثوب یعنی کپڑا بھول جانے کی صورت میں برہنہ ہوکر نماز پڑھنے کا مسئلہ بھی ہمارے اور آپ کے درمیان مختلف فیہ ہے، اس لیے ہمارے خلاف اس سے استدلال کرنا ہی درست نہیں ہے۔

تردید کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ کپڑے کا مسئلہ متفق علیہ ہے تو اس صورت میں اس کی توجیہ یہ ہے کہ نماز پڑھتے وقت بدن کا چھپانا اور بدن کو ڈھانکنا فرض ہے، لیکن اگر یہ فرض فوت ہو جائے اور انسان نسیان یا کسی اور وجہ سے ایسا نہ کرسکے تو پھر اس کا کوئی بدل اور خلیفہ نہیں ہے، اس کے برخلاف نسیان ماء کا مسئلہ ہے کہ پانی بھول جانے کی صورت میں طہارت بالماء کے فوت ہونے کے وقت اس کا بدل اور خلیفہ یعنی تیمّم موجود ہے اور ان دونوں مسئلوں میں یہی فرق ہے، اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

﴿وَلَيْسَ عَلَى الْمُتَيَمِّمِ طَلَبُ الْمَاءِ إِذَا لَمْ يَغْلِبْ عَلٰى ظَنِّهِ أَنَّ بِقُرْبِهِ مَاءٌ﴾ لِأَنَّ الْغَالِبَ عَدَمُ الْمَاءِ فِي الْفَلَوَاتِ، وَلَا دَلِيْلَ عَلَى الْوُجُوْدِ فَلَمْ يَكُنْ وَاجِدًا، ﴿وَإِنْ غَلَبَ عَلٰى ظَنِّهِ أَنَّ هُنَاكَ مَاءٌ لَمْ يَجُزْ لَهُ﴾ أَنْ يَتَيَمَّمَ ﴿حَتّٰى يَطْلُبَهُ﴾ لِأَنَّهُ وَاجِدٌ لِلْمَاءِ نَظَرًا إِلَى الدَّلِيْلِ، ثُمَّ يَطْلُبُ مِقْدَارَ الْغَلْوَةِ، وَلَا يَبْلُغُ مِيْلًا كَيْ لَا يَنْقَطِعَ عَنْ رُفْقَتِهِ.

ترجمہ: اور تیمّم کرنے والے پر پانی کو تلاش کرنا واجب نہیں ہے، جب اس کا غالب گمان یہ نہ ہو کہ اس کے قریب پانی ہے، کیوں کہ جنگلوں میں پانی کا نہ ہونا ہی غالب ہے، اور وجود ماء کوئی دلیل بھی نہیں ہے، اس لیے متیمم پانی پانے والا نہیں ہوگا۔ اور اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ وہاں پانی ہے تو تلاش کرنے سے پہلے اس کے لیے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ شخص پانی کو پانے والا ہے۔ پھر یہ شخص ایک غلوۃ کی مقدار تک پانی تلاش کرے، لیکن ایک میل تک نہ جائے، تاکہ اپنے ساتھیوں سے بچھڑ نہ جائے۔

اللغات:

﴿فَلَوَات﴾ اسم جمع، واحدہ فَلَاة: بیابان، بے آباد جگہ، جنگل۔ ﴿غَلْوَة﴾ فاصلہ ماپنے کا ایک پیمانہ، جس کی لمبائی

137.16 میٹر ہوتی ہے۔ ﴿رُفقتہٖ﴾ رفقاء، ساتھی، شرکاءِ سفر۔

بے آباد جگہ میں تیمم کے جائز ہونے کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص جنگل وبیابان میں ہے، نماز کا وقت ہوگیا ہے اور وہ نماز پڑھنا چاہتا ہے، لیکن وضو کر کے نماز پڑھے یا تیمّم کرکے؟ یہ فیصلہ نہیں کر پا رہا ہے، اس کے لیے شرعاً کیا حکم ہے؟ فرماتے ہیں کہ ایسا شخص اپنے غالب گمان کو فیصل بنا کر اسی پر عمل کرے، اگر غالب گمان یہ ہو کہ آس پاس کہیں پانی نہیں ہے تو اس شخص کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ پانی کی تلاش میں اِدھر اُدھر نہ بھٹکے، بل کہ تیمّم کرے اور نماز پڑھ لے، اس لیے کہ عام طور پر جنگلات میں پانی نہیں ہوتا، اور غلبۂ ظن کے پانی کو نفی کرنے کی وجہ سے وجدان ماء پر کوئی دلیل بھی نہیں رہی، لہٰذا یہ شخص پانی پر قادر نہیں شمار کیا جائے گا اور اس شخص کے لیے تیمّم کر کے نماز پڑھنا درست ہوگا۔

لیکن اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہاں کہیں آس پاس پانی مل جائے گا تو اس شخص پر پانی تلاش کرنا ضروری ہے، اور طلب ماء سے پہلے اس کے لیے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ جب اس کا غالب گمان یہ ہے کہ پانی مل جائے گا تو گویا یہ وجود ماء کی دلیل ہے، لہٰذا اس دلیل کے ہوتے ہوئے اس شخص کو پانی پانے والا ہی سمجھا جائے گا اور پانی پانے والے کے لیے چوں کہ تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا اس کے لیے بھی تیمّم کرنا جائز نہیں ہوگا۔

پھر اس شخص کے لیے ایک غلوۃ کی مقدار تک جا کر پانی تلاش کرنا ضروری ہے، اس سے آگے ایک میل تک نہ جائے ورنہ یہ اپنے ساتھیوں سے بچھڑ جائے گا اور اسے پریشانی لاحق ہوگی۔

واضح رہے کہ صاحب عنایہ نے غلوۃ کی مقدار یہ بتلائی ہے کہ تیرانداز جس جگہ سے تیر پھینکے اور جہاں جا کر وہ تیر گرے، اس کے درمیان کا فاصلہ غلوۃ ہے، یعنی تیر پھینکنے اور گرنے کے مابین جو فاصلہ ہے وہی غلوہ کہلاتا ہے۔

اور علامہ محمود عینی رحمۃ اللہ علیہ نے مغرب کے حوالے سے لکھا ہے کہ تین سو گز سے لے کر چار سو گز تک کا فاصلہ غلوۃ کہلاتا ہے۔ (بنایہ ۱/۵۵۰)

﴿وَإِنْ كَانَ مَعَ رَفِيقِهِ مَاءٌ طَلَبَ مِنْهُ قَبْلَ أَنْ يَتَيَمَّمَ﴾ لِعَدَمِ الْمَنْعِ غَالِبًا، فَإِنْ مَنَعَهُ مِنْهُ يَتَيَمَّمُ لِتَحَقُّقِ الْعَجْزِ، ﴿وَلَوْ تَيَمَّمَ قَبْلَ الطَّلَبِ أَجْزَأَهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ﴾ لِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ الطَّلَبُ مِنْ مِلْكِ الْغَيْرِ، وَقَالَا: لَا يُجْزِيهِ، لِأَنَّ الْمَاءَ مَبْذُولٌ عَادَةً، ﴿وَلَوْ أَبَى أَنْ يُعْطِيَهُ إِلَّا بِثَمَنِ الْمِثْلِ وَعِنْدَهُ ثَمَنُهُ لَا يُجْزِيهِ التَّيَمُّمُ﴾ لِتَحَقُّقِ الْقُدْرَةِ، وَلَا يَلْزَمُهُ تَحَمُّلُ الْغَبَنِ الْفَاحِشِ، لِأَنَّ الضَّرَرَ مُسْقِطٌ۔ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اور اگر اس کے دوست کے پاس پانی ہو تو تیمّم کرنے سے پہلے اس سے پانی مانگے، کیوں کہ عموماً پانی سے انکار نہیں کیا جاتا، لیکن اگر وہ پانی دینے سے انکار کر دے تو تیمّم کرلے، اس لیے کہ (اب) عجز متحقق ہے۔ اور اگر مانگنے سے پہلے اس نے تیمّم کرلیا تو حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جائز ہے، کیوں کہ دوسرے کی ملکیت سے مانگنا ضروری نہیں ہے۔

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ عموماً پانی مفت دے دیا جاتا ہے۔ اور اگر رفیق سفر ثمن مثل کے علاوہ (دوسری صورت میں) دینے سے انکار کر دے اور اِس شخص کے پاس ثمن مثل ہو تو بھی اس کے لیے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ قدرت متحقق ہے، لیکن اسے غبن فاحش برداشت کرنا لازم نہیں ہے، اس لیے کہ ضرور کو ساقط کر دیا گیا ہے۔

اللغات:

﴿أَجزَأ﴾ باب افعال؛ کافی ہونا، پورا ہو جانا۔ ﴿مَبْذُوْلٌ﴾ بطیب خاطر دیا جانے والا، برضا و رغبت خرچ کیا جانے والا۔ ﴿غَبَن الْفَاحِش﴾ بڑا نقصان، واضح نقصان۔

پانی قیمتاً ملتا ہو تو جواز تیمم کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص سفر میں ہے اور وضو کرنے کے لیے اس کے پاس پانی نہیں ہے، مگر اس کے ساتھی کے پاس پانی ہے تو اب اس شخص کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھی سے پانی مانگے، اگر وہ دے دیتا ہے تو اس سے وضو کر کے نماز پڑھے، اور اگر نہیں دیتا ہے تو اس صورت میں تیمّم کر کے نماز پڑھے، کیوں کہ نہ دینے کی وجہ سے پانی پر قادر نہ ہونے کا عجز حقیقتاً متحقق ہے، اس لیے اب اس کے لیے تیمّم کرنا درست اور جائز ہے، البتہ مانگنے سے پہلے تیمم کرنا مناسب نہیں ہے، کیوں کہ عام طور پر پانی وغیرہ دینے سے انکار نہیں کیا جاتا۔

ولو یتمم الخ فرماتے ہیں کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اگر یہ شخص اپنے ساتھی سے پانی مانگے بغیر تیمّم کر کے نماز پڑھ لے تو بھی کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ پانی دوسرے کی ملکیت میں ہے اور دوسرے سے مانگنا اس پر لازم نہیں ہے۔ پھر یہ کہ سوال کرنے میں ذلت اور اہانت بھی ہے، اس لیے بھی مانگنا مناسب نہیں ہے۔

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ نہیں، پانی مانگنا اس کے لیے ضروری ہے، اگر مانگے بغیر تیمّم کر کے اس نے نماز پڑھ لی تو یہ جائز نہیں ہے، کیوں کہ اکثر ہم نے دیکھا ہے کہ لوگ پانی وغیرہ دینے میں نہ تو کوئی حرج سمجھتے ہیں اور نہ ہی انکار کرتے ہیں، اس لیے اس شخص کے لیے پانی مانگنا ضروری ہے۔

ولو أبی الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر رفیق سفر کے پاس پانی ہو اور وہ مفت دینے کے لیے تیار نہ ہو، بل کہ اس کی قیمت مانگ رہا ہو، تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ اگر وہ ساتھی ثمن مثل یا اس سے کم میں پانی دے رہا ہو اور اس شخص کے پاس ثمن مثل کے بقدر رقم بھی موجود ہو تو بھی اس شخص کے لیے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، بل کہ اس سے پانی خرید کر وضو کرنا ضروری ہے، کیوں کہ جب اس شخص کے پاس پانی خریدنے کے لیے روپیہ ہے تو اب بھی یہ پانی پر قادر ہے اور قدرت علی الماء کی صورت میں تیمّم جائز نہیں ہے، لہٰذا یہاں بھی تیمّم جائز نہیں ہوگا۔

البتہ اگر اس کا ساتھی ثمن مثل سے زائد ثمن میں پانی فروخت کر رہا ہو، تو اس صورت میں اس کے لیے تیمّم کرنا جائز ہے، کیوں کہ ثمن مثل سے زائد ثمن دے کر پانی لینے میں ضرر ہے، حالاں کہ تیمّم کی مشروعیت ہی دفع ضرر کے لیے ہوئی ہے۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

یہ باب موزوں پر مسح کے احکام کے بیان میں ہے

صاحب کتاب نے اس سے پہلے تیمّم کے احکام کو بیان کیا ہے اور اس کے معاً بعد مسح علی الخفین کے احکام کو بیان کر رہے ہیں اس مناسبت سے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی طہارت مسح کے ذریعے انجام پاتی ہے، یا اس وجہ سے کہ ان میں سے ہر ایک غسل کا بدل ہے، چناں چہ مسح علی الخفین غسل رجلین کا بدل ہے اور تیمّم اعضائے وضو کے غسل کا بدل ہے، یا اس وجہ سے کہ تیمّم اور مسح علی الخفین دونوں رخصت مؤقتہ ہیں اور عارضی طور پر ان سے طہارت حاصل کی جاتی ہے۔ (عنایہ ۱/۱۴۶، بنایہ ۱/۱۵۳)

رہی یہ بات کہ مسح علی الخفین کو تیمّم کے بعد کیوں بیان کیا گیا تو صاحب عنایہ نے اس کی وجہ یہ تحریر کی ہے کہ مسح علی الخفین صرف غسل رجلین کا بدل ہے جب کہ تیمّم پورے وضو کا بدل ہے، اس لیے جس میں کامل بدلیت ہے اسے (تیمّم) پہلے بیان کیا گیا ہے اور جس میں بعضیت کے اعتبار سے بدلیت ہے (مسح علی الخفین) اسے بعد میں بیان کیا جا رہا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تیمّم کا ثبوت کتاب اور سنت دونوں سے ہے جب کہ مسح کا ثبوت صرف سنت سے ہے، اس لیے بھی تیمّم کا بیان تقدیم کا مستحق تھا۔

تیسری وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ تیمّم سے حاصل ہونے والی طہارت مسح علی الخفین کے مقابلے میں زیادہ وسیع اور کامل ہے، بایں معنیٰ کہ تیمّم حدث اکبر اور حدث اصغر دونوں کے لیے مطہر ہے جب کہ مسح علی الخفین حدث اکبر تو درکنار مکمل طور پر حدث اصغر کے لیے بھی مطہر نہیں ہے، بل کہ اس کے ایک جزء یعنی غسل رجلین کے لیے ہی مطہر ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی تیمّم کا بیان تقدیم کا متقاضی تھا۔

بہر حال مسح علی الخفین جائز اور مشروع ہے اور احادیث کثیرہ و مشہورہ سے ثابت ہے اور اس کا ثبوت اس درجہ قوی ہے کہ کبار صحابہ نے اس کی روایت کی ہے جو اس کی صحت اور اس کے استناد و اعتبار کی بیّن دلیل ہے، چناں چہ حضرت صدیق اکبرؓ، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما، حضرت ابن مسعودؓ اور دیگر جلیل القدر صحابۂ کرام نہ صرف یہ کہ مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے، بل کہ اس پر عمل کر کے اس کے ثبوت اور جواز پر مہر تصدیق بھی لگایا کرتے تھے۔

اس سلسلے میں علامہ ابوالفضل احمد بن علی عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے الدرایة في تخریج أحادیث الهدایة کے تحت تقریباً ۲۶ حدیثیں بیان فرمائی ہیں جو ہدایہ ص ۵۶ کے حاشیے پر درج ہیں، ان میں سے چند احادیث ملاحظہ ہوں۔

عن بلال رضی اللہ عنہ أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ومسح على الخفين والخمار. (بحوالہ مسلم شریف)

عن عمرو ابن أمية أنه رأى النبي صلی اللہ علیہ وسلم يمسح على الخفين. (بخاری شریف)

عن علي رضی اللہ عنہ أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم جعل للمقيم يومًا وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها. (مسلم شریف)

عن عائشة رضی اللہ عنہ قالت كان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يأمرنا أن نمسح على الخفين يومًا وليلة للمقيم، وللمسافر ثلثة. (نسائی، دارقطنی)

یہ اور اس طرح کی دیگر تمام روایتیں اس امر پر بیّن ثبوت ہیں کہ مسح علی الخفین جائز اور ثابت ہے اور مقیم اور مسافر کے لیے علی الترتیب ایک دن رات اور تین دن تین راتوں تک مسح کرنے کی گنجائش ہے۔

صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت امام اعظم علیہ الرحمہ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ: **ما قُلتُ بالمسح حتى جاء ني فيه مثل ضوء النهار** یعنی جب میرے پاس مسح علی الخفین کے متعلق دن کے اجالے کی طرح روایات آگئیں تب جاکر میں مسح علی الخفین کا قائل ہوا ہوں۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بھی مروی ہے کہ کسی شخص نے ان سے اہل سنت والجماعت میں سے ہونے کے متعلق معلوم کیا، اس پر حضرت والا نے یہ جواب دیا کہ **أن يفضِّلَ الشيخَين ويُحِبَّ الختنَين ويَرَى المَسْحَ عل الخفين** کہ جو شخص حضرات شیخین یعنی حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اور حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو تمام صحابہ سے افضل اور برتر جانے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں دامادوں یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے محبت رکھے نیز مسح علی الخفین کو جائز سمجھے وہ اہل سنت والجماعت میں سے ہے۔

مَسَحْ کے لغوی معنی: **إمرار اليد على شيئ:** یعنی کسی چیز پر ہاتھ پھیرنا۔

مَسَحْ کے اصطلاحی معنی: **إصابة اليد العضو:** کسی عضو کو ہاتھ سے چھونا۔

مسح على الخفين کے معنی: **إصابة اليد المبتلةِ الخف الملبوس** یعنی تر ہاتھ سے پہنے ہوئے موزے کو چھونا اور اس پر مسح کرنا۔ (اب عبارت ملاحظہ کیجیے)

﴿اَلْمَسْحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ جَائِزٌ بِالسُّنَّةِ﴾ وَالْأَخْبَارُ فِيْهِ مُسْتَفِيْضَةٌ، حَتّٰى قِيْلَ إِنَّ مَنْ لَّمْ يَرَهُ كَانَ مُبْتَدِعًا، لٰكِنْ مَنْ رَآهُ ثُمَّ لَمْ يَمْسَحْ آخِذًا بِالْعَزِيْمَةِ كَانَ مَأْجُوْرًا .

ترجمہ: موزوں پر مسح کرنا سنت کی رو سے جائز ہے اور اس سلسلے میں احادیث پھیلی ہوئی ہیں حتیٰ کہ یہاں تک کہہ دیا گیا کہ جو شخص مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے وہ بدعتی ہے، البتہ جو شخص اسے جائز سمجھے لیکن عزیمت پر عمل کرتے ہوئے مسح نہ کرے اسے ثواب ملے گا۔

موزوں پر مسح کا بیان:

فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین کے جواز اور اس کے ثبوت و وجود سے متعلق اس قدر معتبر اور مستند روایات مروی ہیں کہ ان کے ہوتے ہوئے اس کے ثبوت میں کسی طرح کا کوئی شک وشبہہ نہیں کیا جاسکتا۔ اسی لیے شیخ الاسلام خواہر زادہ رحمۃ اللہ علیہ نے تو یہاں

تک کہہ دیا کہ اگر کوئی کورچشم مسح علی الخفین کے جواز کا معتقد نہ ہوتو وہ کم بخت بدعتی ہے اور دین حق سے منحرف ہے۔

البتہ جو شخص مسح علی الخفین کے ثبوت اور جواز کا معتقد ہو، لیکن مسح نہ کر کے عزیمت پر عمل کرے اور مواقع رخصت میں بھی اپنے پیروں کو دھلتا رہے تو وہ دین حق پر قائم ہے اور اللہ کی ذات سے اُمید یہ ہے کہ اسے ثواب بھی ملے گا، کیوں کہ رخصت کے مقابلے عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔

﴿وَيَجُوْزُ مِنْ كُلِّ حَدَثٍ مُوْجِبٍ لِلْوُضُوْءِ إِذَا لَبِسَهُمَا عَلٰى طَهَارَةٍ كَامِلَةٍ﴾ ثُمَّ أَحْدَثَ، خَصَّهُ بِحَدَثٍ مُوْجِبٍ لِلْوُضُوْءِ، لِأَنَّهُ لَا مَسْحَ مِنَ الْجَنَابَةِ عَلٰى مَانُبَيِّنُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ، وَبِحَدَثٍ مُتَأَخِّرٍ، لِأَنَّ الْخُفَّ عُهِدَ مَانِعًا، وَلَوْ جَوَّزْنَاهُ بِحَدَثٍ سَابِقٍ كَالْمُسْتَحَاضَةِ إِذَا لَبِسَتْ ثُمَّ خَرَجَ الْوَقْتُ، وَالْمُتَيَمِّمُ إِذَا لَبِسَ ثُمَّ رَأَى الْمَاءَ كَانَ رَافِعًا، وَقَوْلُهُ إِذَا لَبِسَهُمَا عَلٰى طَهَارَةٍ كَامِلَةٍ لَا يُفِيْدُ اِشْتِرَاطَ الْكَمَالِ وَقْتَ اللُّبْسِ، بَلْ وَقْتَ الْحَدَثِ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا، حَتّٰى لَوْ غَسَلَ رِجْلَيْهِ وَلَبِسَ خُفَّيْهِ ثُمَّ أَكْمَلَ الطَّهَارَةَ ثُمَّ أَحْدَثَ يُجْزِيْهِ الْمَسْحُ، وَهٰذَا، لِأَنَّ الْخُفَّ مَانِعٌ حُلُوْلَ الْحَدَثِ بِالْقَدَمِ فَيُرَاعٰى كَمَالُ الطَّهَارَةِ وَقْتَ الْمَنْعِ، حَتّٰى لَوْ كَانَتْ نَاقِصَةً عِنْدَ ذٰلِكَ كَانَ الْخُفُّ رَافِعًا.

ترجمہ: اور مسح علی الخفین ہر اس حدث سے جائز ہے جو موجب وضو ہو بشرطیکہ دونوں موزوں کو کامل طہارت پر پہنا ہو۔ امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے مسح علی الخفین کو ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا ہے جو موجب للوضوء ہو، اس لیے کہ جنابت سے مسح کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ (آئندہ) ہم اسے ان شاء اللہ بیان کریں گے، نیز ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا ہے جو بعد میں لاحق ہوا ہو، اس لیے کہ موزہ مانع بن کر پہچانا گیا ہے۔ اور اگر ہم اسے حدث سابق پر جائز قرار دیدیں جیسے مستحاضہ نے جب موزہ پہنا پھر وقت نکل گیا اور متیمم نے موزہ پہنتے ہی پانی دیکھ لیا، تو (اب) موزہ رافع حدث ہوگا۔

اور امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ کا إذ البسهما على طهارة كاملة کہنا موزہ پہننے کے وقت کمال طہارت کی شرط کا فائدہ نہیں دیتا، بل کہ حدث کے وقت اس کا فائدہ دیتا ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے، یہاں تک کہ اگر پہلے کسی نے دونوں پیر دھوئے اور دونوں موزوں کو پہن لیا، پھر طہارت مکمل کی، اس کے بعد حدث لاحق ہوا، تو اس کے لیے موزوں پر مسح کرنا جائز ہے، اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ موزہ پیر میں حدث کو حلول کرنے سے روکے ہوئے ہے، لہٰذا بوقت منع کمال طہارت کی رعایت کی جائے گی، یہاں تک کہ اگر حلول حدث کے وقت طہارت ناقص ہوتو موزہ رافع حدث ہوگا۔

اللغات:

﴿لَبِسَ﴾ باب سمع؛ اوڑھنا، پہننا۔ ﴿مُسْتَحَاضَة﴾ ایسی عورت جس کو پیشاب کے راستے سے حیض کے علاوہ بھی خون آتا ہو۔ ﴿حلُوْل﴾ اسم مصدر، باب نصر؛ اترنا، پڑاؤ کرنا، حل ہو جانا۔

موزوں پر مسح کے جواز کی شرائط اور مسح کی حیثیت:

اس عبارت میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ موزوں پر مسح کرنا صرف محدث اور بے وضو شخص کے لیے جائز ہے، جنبی کے لیے اس کا جواز نہیں ہے، اور محدث کے لیے بھی جواز اسی صورت میں ہے جب اس نے طہارت کاملہ کے بعد موزے پہنے ہوں اور اس کے بعد اسے حدث لاحق ہوا ہو تو حدث کے بعد سے اس کے مسح کی مدت شمار ہوگی، نہ کہ پہننے کے وقت سے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے مسح علی الخفین کے جواز کو دو چیزوں کے ساتھ خاص کر دیا ہے، ان میں سے پہلی چیز تو یہ ہے کہ مسح علی الخفین اسی حدث کے ساتھ جائز ہے جس سے وضو واجب ہوتا ہے یعنی حدث اصغر، اس سے معلوم ہوا کہ حدث اکبر یعنی غسل جنابت میں مسح علی الخفین کا جواز نہیں ہے۔

اور دوسری چیز یہ ہے کہ اس حدث کے ساتھ مسح جائز ہے جو وضو کر کے موزہ پہننے کے بعد پیش آیا ہو، اس لیے کہ مسح علی الخفین حلولِ حدث سے مانع تو ہے، مگر حدث کے لیے رافع نہیں ہے، رافع حدث تو پانی اور اس کے علاوہ مطہر چیزیں ہیں جب کہ مسح وصف تطہیر سے عاری اور خالی ہے۔

فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین مانع حدث ہے اور رافع نہیں ہے، کیوں کہ اگر حدث سابق پر مسح کی اجازت دے دی جائے تو یہ مانع نہیں ہوگا، بل کہ رافع ہوگا جب کہ مسح میں منع کی صلاحیت تو ہے، مگر رفع کی صلاحیت نہیں ہے۔ مثلاً حائضہ عورت نے موزے پہنے اس کے بعد اس نے وضو کیا پھر وقت نکل گیا، یا متیمم نے موزے پہنے اور اس کے بعد وہ پانی پر قادر ہو گیا تو اب ان دونوں کے لیے مسح علی الخفین کی اجازت نہیں ہوگی، کیوں کہ مستحاضہ کے حق میں وقت نکلنے سے اور متیمم کے پانی دیکھ لینے کی وجہ سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ پہلے حدث پیش آچکا ہے اور جب پہلے ہی حدث پیش آچکا ہے تو ظاہر ہے کہ مسح علی الخف کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، کیوں کہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ یہ رافع حدث نہیں ہے۔

وقولہ إذالبسھما الخ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے جو طہارت کاملہ پر موزے پہننے کی شرط لگائی ہے اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ موزہ پہننے کے وقت طہارت کاملہ ضروری ہے، بل کہ حدث کے وقت طہارت کاملہ ضروری ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے، اور اسی لیے ہمارے یہاں مسح کی مدت کا آغاز بھی حدث ہی کے بعد سے ہوگا، لبس کے وقت سے نہیں ہوگا۔

اس وضاحت کے پیش نظر اگر کسی شخص نے پہلے اپنے پاؤں کو دھو کر موزہ پہن لیا پھر اس نے بقیہ وضو کی تکمیل کی اور اس کے بعد اسے حدث لاحق ہوا تو اس کے لیے موزوں پر مسح کرنا جائز ہے، کیوں کہ موزے پہننے کے وقت اگرچہ طہارت کاملہ نہیں پائی گئی تھی، مگر حدث کے وقت کامل طہارت موجود ہے اور یہی مشروط بھی ہے، اس لیے اس شخص کے لیے مسح علی الخفین کی اجازت ہوگی، کیوں کہ پہلے ہی یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ موزہ رافع حدث نہیں، بل کہ مانع حدث ہے اور پیروں میں حدث سرایت کرنے سے روکتا ہے، لہٰذا جب یہ مانع ہے تو طہارت کاملہ کا ہونا بوقت منع مشروط ہوگا اور منع کا وقت حدث ہی کا وقت ہے، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ بوقت حدث طہارت کا کامل ہونا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس وقت میں طہارت کامل نہیں ہوگی تو مسح علی الخفین بھی جائز نہیں ہوگا، اس لیے کہ طہارت کامل نہ ہونے کی صورت میں موزے کو رافع حدث ماننا پڑے گا، حالاں کہ موزہ رافع حدث نہیں بل کہ مانعِ حدث ہے۔

﴿وَيَجُوْزُ لِلْمُقِيْمِ يَوْمًا وَلَيْلَةً وَلِلْمُسَافِرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا﴾ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ❶ يَمْسَحُ الْمُقِيْمُ يَوْمًا وَلَيْلَةً وَالْمُسَافِرُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا.

ترجمہ: اور مقیم کے لیے ایک دن ایک رات جب کہ مسافر کے لیے تین دن اور تین رات تک مسح کرنا جائز ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ مقیم ایک دن ایک رات اور مسافر تین دن تین رات تک مسح کرتا رہے۔

تخریج:

❶ اخرجه مسلم فی کتاب الطهارة باب التوقيت فی المسح علی الخفين حديث رقم ٦٣٩.

و ابوداود فی کتاب الطهارة باب التوقيت فی المسح حديث رقم ١٥٧.

مسح کے برقرار رہنے کی مدت:

امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث پاک ہی کے الفاظ میں مقیم اور مسافر کے لیے مسح کی مدت بیان فرمائی ہے جو بالکل واضح ہے، البتہ اس سلسلے میں عربی شراح نے یہاں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک سے بھی بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ مقیم کے لیے عدم ضرورت کو علت قرار دے کر مسح کی اجازت نہیں دیتے اور پھر حضرت عمار بن یاسر رحمۃ اللہ علیہ کی ایک حدیث کے پیش نظر غیر موقت وقت تک مسح کی اجازت دیتے ہیں، عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا مضمون یہ ہے **قال قلت يارسول الله أأمسح على الخفين يومًا، قال نعم، فقلت يومين، فقال نعم، حتى انتهيت إلى سبعة أيام فقال عليه الصلاة والسلام إذا كنت في سفر فامسح ما بدالك**، یعنی حضرت عمار بن یاسر فرماتے ہیں کہ میں نے مسح علی الخفین کے جواز کے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا اور میں سات دنوں تک کے متعلق پوچھتا گیا اور آپ ہاں ہاں، فرما کر اجازت دیتے رہے اور اخیر میں آپ نے فرمایا جب تم سفر میں رہو تو جب تک دل کہے مسح کرتے رہو، اس حدیث کے پیش نظر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ مسافر کے لیے مدتِ مسح کی تحدید اور توقیت نہیں کرتے۔

مگر ہماری طرف سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کو پہلا جواب یہ ہے کہ مقیم اور مسافر دونوں کے متعلق آپ کا بیان کردہ مسلک ہماری پیش کردہ حدیث سے باطل ہے، کیوں کہ اس حدیث میں واضح طور پر مقیم اور مسافر دونوں کے لیے وقت اور دن کی تحدید کے ساتھ مسح کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ عمار بن یاسر کی حدیث محدثین کی حلق سے نیچے نہیں اتر رہی ہے، چناں چہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مجہول ہے، امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اس کے رجال غیر معروف ہیں، امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ کا تبصرہ یہ ہے کہ اس کی سند میں اختلاف ہے، **وقال الدارقطني إسناده لايثبت وقال يحيى بن معين إسناده مضطرب.** (عنایہ ۱/۱۵۰ بنایہ ۱/۵۶۶،۶۷)

لہٰذا جب اس حدیث سے اتنے جھگڑے اور فساد ہیں تو پھر اس سے استدلال کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

﴿قَالَ وَابْتِدَاؤُهَا عَقِيْبَ الْحَدَثِ﴾ لِأَنَّ الْخُفَّ مَانِعٌ سِرَايَةَ الْحَدَثِ فَتُعْتَبَرُ الْمُدَّةُ مِنْ وَقْتِ الْمَنْعِ .

ترجمه: فرماتے ہیں کہ مسح کی ابتداء حدث کے بعد سے ہوگی، کیوں کہ موزہ سرایتِ حدث سے مانع ہے، لہٰذا اس کی مدت منع کے وقت سے ہی معتبر ہوگی۔

اللغات:

﴿عَقِيْبَ﴾ بعد، پیچھے۔ ﴿سِرَايَةُ﴾ گھس جانا، داخل ہو جانا۔

مدت مسح کی ابتداء کا بیان:

یہ بات ماقبل میں آچکی ہے کہ موزوں پر مسح کا آغاز حدث لاحق ہونے کے بعد سے ہوگا اور اسی وقت سے مدت مسح شمار کی جائے گی، کیوں کہ موزہ حلول حدث سے مانع ہے، لہٰذا مدت مسح کی ابتداء بھی منع کے وقت سے ہوگی اور منع کا وقت حدث کا وقت ہے، اس لیے بالفاظ دیگر مدت مسح حدث کے وقت سے شمار ہوگی۔

وَالْمَسْحُ عَلٰى ظَاهِرِهِمَا خُطُوْطًا بِالْأَصَابِعِ يَبْدَأُ مِنْ قِبَلِ الْأَصَابِعِ إِلَى السَّاقِ﴾ لِحَدِيْثِ مُغِيْرَةَ بْنِ [1] شُعْبَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَضَعَ يَدَيْهِ عَلٰى خُفَّيْهِ وَمَدَّهُمَا مِنَ الْأَصَابِعِ إِلٰى أَعْلَاهُمَا مَسْحَةً وَّاحِدَةً، وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلٰى أَثَرِ الْمَسْحِ عَلٰى خُفِّ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُطُوْطًا بِالْأَصَابِعِ، ثُمَّ الْمَسْحُ عَلَى الظَّاهِرِ حَتْمٌ حَتّٰى لَايَجُوْزُ عَلٰى بَاطِنِ الْخُفِّ وَعَقِبِهِ وَسَاقِهِ، لِأَنَّهُ مَعْدُوْلٌ بِهِ عَنِ الْقِيَاسِ فَيُرَاعٰى جَمِيْعُ مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ، وَالْبِدَايَةُ مِنَ الْأَصَابِعِ اِسْتِحْبَابٌ اِعْتِبَارًا بِالْأَصْلِ وَهُوَ الْغَسْلُ، وَفَرْضُ ذٰلِكَ مِقْدَارُ ثَلَاثِ أَصَابِعِ مِنْ أَصَابِعِ الْيَدِ، وَقَالَ الْكَرْخِيُّ مِنْ أَصَابِعِ الرِّجْلِ، وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ اِعْتِبَارًا لِآلَةِ الْمَسْحِ .

ترجمه: اور مسح دونوں موزوں کے ظاہری حصے پر ہوگا اس حال میں کہ انگلیوں سے خط بن جائیں اور (مسح کرنے والا) انگلیوں سے شروع کرے پنڈلی کی طرف، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھوں کو اپنے دونوں موزوں پر رکھ کر انگلیوں کے سرے سے اوپر کی طرف کھینچا (اور اس طرح سے آپ نے) ایک مرتبہ مسح فرمایا، اور ایسا لگتا تھا کہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے موزے پر مسح کا اثر دیکھ دیکھ رہا ہوں اس حال میں کہ ان پر انگلیوں کے ذریعے خط بنے ہوئے تھے۔

پھر ظاہری موزے پر مسح کرنا ضروری ہے یہاں تک کہ موزے کے نچلے حصے پر نیز اس کی ایڑی اور پنڈلی پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ یہ طریقہ خلاف قیاس ثابت ہے، لہٰذا ما ورد به الشرع کی پوری پوری رعایت کی جائے گی۔ اور اصل یعنی غسل پر قیاس کرتے ہوئے انگلیوں کے سرے سے شروع کرنا مستحب ہے، اور مسح کا فرض ہاتھ کی انگلیوں میں سے تین انگلی کی مقدار ہے، امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پاؤں کی انگلیوں میں سے ہے، لیکن آلہ مسح کا اعتبار آتے ہوئے پہلا قول زیادہ صحیح ہے۔

اللغات:

﴿خُطُوطٌ﴾ اسم جمع، واحد خط: لکیریں۔ ﴿سَاقٌ﴾ پنڈلی۔ ﴿أَصَابِعُ﴾ اسم جمع، واحد اصبع: انگلی۔ ﴿حتم﴾ ضروری، لازمی۔ ﴿عقب﴾ پچھلا حصہ، ایڑھی۔ ﴿رِجل﴾ پاؤں، ٹانگ۔

تخریج:

❶ اخرجہ لبیہقی فی السنن الکبری فی کتاب الطہارت باب الاختصار بالمسح علی ظاهر الخفین، حدیث رقم: ۱۳۸۵. و ابن ماجہ فی السنن بمعناہ، حدیث رقم: ۵۵۱.

توضیح:

اس عبارت میں مقام مسح اور طریقۂ مسح دونوں کا بیان ہے، چناں چہ مقام مسح کے سلسلے میں عرض یہ ہے کہ مسح موزوں کے ظاہری حصے پر ہی ہوگا، یہی جگہ شرعاً معتبر ہے، اور مسح کا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھ کی انگلیوں کو پیر کی انگلیوں کے سرے پر رکھ کر اوپر کو پنڈلی کی جانب ہاتھ کھینچا جائے او راس انداز سے کھینچا جائے کہ موزے پر انگلیوں کے نشانات بن جائیں، مسح علی الخفین کا یہی طریقہ مسنون ہے اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں (جو کتاب میں ہے) یہی طریقہ منقول ہے، چناں چہ حضرت مغیرہؓ کا عینی بیان یہ ہے کہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو موزوں پر اپنے ہاتھ رکھ کر انھیں انگلیوں کے سرے کی طرف سے اوپر کو کھینچتے ہوئے دیکھا اور مجھے یہ محسوس ہوا کہ آپ کے موزوں پر لکیروں کی طرح نشانات بنے ہوئے ہیں۔

ثم المسح الخ فرماتے ہیں کہ ظاہری موزوں پر مسح کرنا واجب اور ضروری ہے اور اسی مسح کا شرعاً اعتبار بھی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص موزوں کے نچلے حصے پر مسح کرے یا موزے میں بنی ہوئی ایڑی یا پنڈلی پر مسح کرے تو اس کا مسح جائز نہیں ہے، کیوں کہ موزوں پر مسح کرنے کا جو طریقہ منقول ہے وہ خلاف قیاس ہے، ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ باطن خف پر مسح کیا جائے، کیوں کہ موزہ پہننے کی صورت میں جو بھی گرد وغبار لگتا ہے وہ اس کے نچلے حصے میں لگتا ہے، لہٰذا اس حوالے سے عقلاً اور قیاساً تو نچلے حصے میں ہی مسح ہونا چاہیے تھا۔ جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فرمان بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ **لو کان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولٰى بالمسح من ظاهره، ولكني رأيت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يمسح على ظاهر الخفين دون باطنهما**" یعنی اگر دین کا سمجھنا عقل پر موقوف ہوتا تو ظاہر خف کے بالمقابل باطن خف پر مسح کرنا زیادہ بہتر ہوتا، لیکن میں نے بچشم خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو باطنِ خف کے بالمقابل ظاہر خف پر مسح کرتے دیکھا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ ظاہر خف پر مسح کرنا خلاف قیاس ہے۔

بہرحال جب ظاہر خف پر مسح کرنا خلاف قیاس ہے تو جس حکم اور طریقے کے ساتھ شریعت وارد ہوئی ہے اس کی پوری پوری رعایت کی جائے گی اور چوں کہ شریعت نے ظاہر خف پر مسح کا طریقہ بیان کیا ہے اس لیے ظاہر خف ہی پر مسح درست، جائز اور معتبر ہوگا۔ اور باطن خف پر کیے ہوئے مسح کا اعتبار نہیں ہوگا، کیوں کہ خلاف قیاس ثابت ہونے والی چیزوں کے متعلق فقہ کا ضابطہ یہ ہے "**ما ثبت على خلاف القياس فغيره لا يقاس عليه**"۔

والبداية الخ فرماتے ہیں کہ چوں کہ اصل یعنی غسل اور دھونے میں انگلیوں کے سرے سے آغاز کیا جاتا ہے، اس لیے فرع

یعنی مسح کرنے میں بھی انگلیوں کے سرے سے ہی آغاز کرنا مستحب ہے، تاکہ اصل اور بدل میں طریقۂ عمل کے حوالے سے بھی مساوات ہو جائے۔ اور ہاتھ کی تین انگلیوں کی مقدار میں مسح کرنا فرض ہے، یہی عامۃ الفقہاء کی رائے ہے، البتہ امام کرخیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس سلسلے میں پاؤں کی انگلیوں کا اعتبار ہے، کیوں کہ پاؤں ہی پر مسح کیا جاتا ہے، اس لیے مقدار فرض کے سلسلے میں پاؤں کی انگلیاں معتبر ہوں گی۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام کرخی کے مقابلے میں عامۃ الفقہاء والا قول زیادہ صحیح ہے، کیوں کہ مسح ہاتھ سے کیا جاتا ہے اور ہاتھ ہی مسح کا آلہ ہے، لہٰذا مقدار فرض کے متعلق ہاتھ ہی کی انگلیوں کا اعتبار ہوگا۔

﴿ وَلَا يَجُوْزُ الْمَسْحُ عَلٰى خُفٍّ فِيْهِ خَرْقٌ كَثِيْرٌ يَتَبَيَّنُ مِنْهُ قَدْرُ ثَلَاثِ أَصَابِعَ مِنْ أَصَابِعِ الرِّجْلِ، وَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ ذٰلِكَ جَازَ ﴾ وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَايَجُوْزُ وَإِنْ قَلَّ، لِأَنَّهُ لَمَّا وَجَبَ غَسْلُ الْبَادِيْ يَجِبُ غَسْلُ الْبَاقِيْ، وَلَنَا أَنَّ الْخِفَافَ لَاتَخْلُوْ عَنْ قَلِيْلِ خَرْقٍ عَادَةً فَيَلْحَقُهُمُ الْحَرَجُ فِي النَّزْعِ، وَتَخْلُوْ عَنِ الْكَثِيْرِ فَلَا حَرَجَ، وَالْكَثِيْرُ أَنْ يَنْكَشِفَ قَدْرُ ثَلَاثِ أَصَابِعِ الرِّجْلِ أَصْغَرُهَا هُوَ الصَّحِيْحُ، لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْقَدَمِ هُوَ الْأَصَابِعُ، وَالثَّلٰثُ أَكْثَرُهَا فَتَقَامُ مَقَامَ الْكُلِّ، وَاعْتِبَارُ الْأَصْغَرِ لِلْاِحْتِيَاطِ، وَلَا مُعْتَبَرَ بِدُخُوْلِ الْأَنَامِلِ إِذَا كَانَ لَا يَنْفَرِجُ عِنْدَ الْمَشْيِ، وَيُعْتَبَرُ هٰذَا الْمِقْدَارُ فِيْ كُلِّ خُفٍّ عَلٰى حِدَةٍ، فَيُجْمَعُ الْخَرْقُ فِيْ خُفٍّ وَاحِدٍ وَلَا يُجْمَعُ فِيْ خُفَّيْنِ، لِأَنَّ الْخَرْقَ فِيْ أَحَدِهِمَا لَا يَمْنَعُ قَطْعَ السَّفَرِ بِالْآخَرِ، بِخِلَافِ النَّجَاسَةِ الْمُتَفَرِّقَةِ، لِأَنَّهُ حَامِلٌ لِلْكُلِّ، وَانْكِشَافُ الْعَوْرَةِ نَظِيْرُ النَّجَاسَةِ .

ترجمہ: اور ایسے موزے پر مسح کرنا جائز نہیں ہے جس میں بہت زیادہ پھٹن ہو اور اس سے پاؤں کی انگلیوں میں سے تین انگلیوں کی مقدار ظاہر ہوتا ہو اور اگر اس سے کم پھٹن ہو تو مسح کرنا جائز ہے، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایسے موزے پر مسح جائز نہیں ہے اگر چہ پھٹن کم ہو، اس لیے کہ جب ظاہر کا دھونا واجب ہے تو باقی کا دھونا بھی واجب ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عام طور پر موزے معمولی پھٹن سے خالی نہیں ہوتے، اس لیے اتارنے میں لوگوں کو حرج لاحق ہوگا۔ اور زیادہ پھٹن سے خالی ہوتے ہیں، اس لیے اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اور کثیر یہ ہے کہ پیر کی تین چھوٹی انگلیوں کی مقدار کھل جائے یہی صحیح ہے، اس لیے کہ قدم کے معاملے میں انگلیاں ہی اصل ہیں اور تین کی تعداد انگلیوں کا اکثر حصہ ہے، اس لیے اسے کل کے قائم مقام کر دیا جائے گا۔ اور چھوٹی انگلیوں کا اعتبار کرنا احتیاط کے پیش نظر ہے اور پوروں کے داخل ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، بشرطیکہ چلنے کے وقت پاؤں نہ کھلتا ہو۔

اور یہ مقدار ہر موزے میں الگ الگ معتبر ہے چناں چہ ایک موزے کی پھٹن کو جمع کیا جائے گا اور دو موزوں کی پھٹن کو نہیں جمع کیا جائے گا، اس لیے کہ ایک موزے کی پھٹن دوسرے موزے سے سفر کرنے میں مانع نہیں ہوتی۔ برخلاف متفرق نجاست کے، اس لیے کہ وہ شخص پوری نجاست کو اُٹھا رہا ہے، اور ستر عورت کا کھلنا نجاست کی نظیر ہے۔

اللغات:

﴿بَادِیْ﴾ اسم فاعل، بدا یبدو، باب نصر؛ ظاہر ہونے والا۔ ﴿خفاف﴾ اسم جمع، واحد خف؛ موزے۔ ﴿أنامل﴾ اسم جمع، واحد اُنملۃ؛ انگلیوں کے جوڑ، انگلیوں کی پوریں، انگلیاں۔

موزے پھٹے ہونے کی صورت میں مسح کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر خفین میں سے کسی خف میں شگاف اور پھٹن ہو تو ہمارے یہاں یہ دیکھا جائے گا کہ وہ شگاف قلیل ہے یا کثیر؟ اگر شگاف قلیل ہے تو اس موزے پر مسح کرنا ہمارے یہاں جائز ہے، لیکن اگر پھٹن زیادہ ہے اور پیر کی تین چھوٹی انگلیاں کھل جاتی ہیں، تو اس صورت میں ہمارے یہاں اس موزے پر مسح کرنا جائز نہیں ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پھٹے ہوئے موزے پر مطلقاً مسح کرنا جائز نہیں ہے، خواہ شگاف قلیل ہو یا کثیر۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ موزہ پہننے کی وجہ سے پیروں کا وظیفہ غَسل سے مسح کی طرف منتقل ہوگیا، لیکن موزہ میں شگاف ہونے کی وجہ سے غسل اور مسح دونوں کو جمع کرنا پڑے گا، کیوں کہ جو حصہ ظاہر ہوگا وہاں غَسل ہوگا اور جو حصہ موزے کے اندر ہوگا اس پر مسح ہوگا اور غسل اور مسح دونوں کو جمع کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے اس صورت میں مسح ہی جائز نہیں ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مسح علی الخفین کے جواز کا مقصد لوگوں سے حرج دور کرنا ہے اور عام طور پر موزوں میں تھوڑی بہت پھٹن ہوتی ہی ہے، اس لیے ہم نے خرق قلیل کو معاف کر دیا، کیوں کہ اگر خرق قلیل کو معاف نہیں قرار دیں گے تو موزے اتارنے کی وجہ سے لوگ حرج میں مبتلا ہوں گے اور مسح علی الخفین کے جواز کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔

اس کے برخلاف خرق کثیر کی صورت میں مسح اس لیے جائز نہیں ہے کہ عموماً موزوں میں اس مقدار میں شگاف نہیں ہوتا، لہٰذا زیادہ شگاف کی صورت میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لیے یہ صورت معاف بھی نہیں ہے اور اس صورت میں مسح بھی جائز نہیں ہے۔

والکثیر الخ صاحب ہدایہ خرق قلیل اور خرق کثیر کی مقدار بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صحیح قول کے مطابق خرق کثیر یہ ہے کہ پاؤں کی چھوٹی انگلیوں میں سے تین انگلیوں کی مقدار میں پیر کھل جائے اور اگر تین انگلیوں سے کم پاؤں ظاہر ہو تو یہ خرق قلیل ہے، صحیح کہہ کر دراصل حضرت حسن بن زیادؒ کی اس روایت سے احتراز کیا گیا ہے جس میں خرق کے متعلق وہ ہاتھ کی انگلیوں کو معتبر مانتے ہیں، نیز شمس الائمہ حلوانی کے اس قول سے بھی احتراز کیا گیا ہے، جس میں وہ پیروں کی بڑی انگلیوں کی مقدار میں خرق کا اعتبار کرتے ہیں، بہرحال قول صحیح کی دلیل یہ ہے کہ پاؤں میں انگلیاں ہی اصل ہیں اور پھر تین کی مقدار انگلیوں کی مجموعی مقدار یعنی پانچ کا اکثر ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ للأکثر حکم الکل یعنی اکثر کو کل کا حکم دے دیا جاتا ہے، لہٰذا اس ضابطے کے پیش نظر ہم نے یہ فیصلہ کیا کہ اگر تین انگلیوں کی مقدار میں پاؤں کھل جاتا ہے تو یہ خرق کثیر ہے اور جواز مسح کے لیے مانع ہے، اور اگر اس سے کم کھلتا ہے تو یہ خرق قلیل ہے اور اس طرح کے موزے پر مسح جائز ہے۔

والاعتبار الخ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو چھوٹی انگلیوں کا اعتبار کیا ہے وہ احتیاط کے پیش نظر ہے، کیوں کہ یہ عبادات کا

معاملہ ہے اور عبادات میں احتیاط پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ پھر اگر کوئی موزہ اس طرح پھٹا ہو کہ اس میں تین انگلیاں داخل ہو جاتی ہوں، لیکن جب اسے پہن کر چلا جائے تو اس وقت پاؤں نظر نہ آتا ہو تو ایسے موزے پر بھی مسح کرنا شرعاً جائز ہے، کیوں کہ اصل خرابی اور عدم جوازِ مسح کی اصل علت پیروں کا کھلنا اور ظاہر ہونا ہے اور وہ یہاں معدوم ہے۔

ویعتبر الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جو ہم شگاف اور پھٹن کی بات کر رہے ہیں اس کی مقدار ہر موزے میں الگ الگ معتبر ہے، چناں چہ اگر ایک موزے میں متعدد شگاف ہو اور ان کا مجموعہ تین انگلیوں کی مقدار تک پہنچتا ہو، تو اس صورت میں اس موزے پر مسح درست نہیں ہوگا، لیکن اگر دونوں موزوں پر شگاف ہو اور دونوں کا مجموعہ تین انگلیوں کی مقدار ظاہر ہونے تک پہنچتا ہو تو اس صورت میں ان پر مسح جائز ہوگا، اس لیے کہ ایک موزے کے شگاف کو تو جمع کیا جائے گا، مگر دونوں کے شگاف کو جمع کر کے عدم جوازِ مسح کا حکم نہیں لگایا جائے گا، کیوں کہ نہ تو معمولی شگاف چلنے اور سفر کرنے سے مانع ہے خواہ دونوں موزوں میں ہو اور نہ ہی ایک موزے کا شگاف دوسرے موزے کو پہن کر چلنے سے مانع ہے، لہٰذا اس صورت میں عدم جوازِ مسح کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اس کے بالمقابل اگر دونوں موزوں میں تھوڑی تھوڑی نجاست لگی ہو اور دونوں موزوں کی نجاست کا مجموعہ ایک درہم سے زائد ہو جاتا ہو، تو اس صورت میں دونوں موزوں کی متفرق نجاست کو جمع کیا جائے گا اور ان موزوں کو پہن کر نماز جائز نہیں ہوگی، اس لیے کہ اب یہ شخص مجموعی طور پر ایک درہم سے زائد نجاست کو اُٹھانے اور اپنے ساتھ رکھنے والا ہے حالاں کہ ایک درہم سے زائد نجاست لگنے کی صورت میں نماز درست نہیں ہوتی، اس لیے صورت مسئلہ میں مذکورہ موزوں کے ساتھ بھی نماز درست نہیں ہوگی۔

وانکشاف العورۃ الخ فرماتے ہیں کہ سترِ عورت کا کھلنا نجاست کی نظیر ہے، یعنی جس طرح دو موزوں یا بدن کے الگ الگ حصوں پر لگی ہوئی متفرق نجاست کو جمع کیا جاتا ہے، اسی طرح اگر کسی عورت کی شرم گاہ سے تھوڑا حصہ کھل جائے، تھوڑا حصہ اس کی پنڈلی سے کھل جائے، کچھ اس کی ران اور کچھ اس کے بال سے کھل جائے اور ان کا مجموعہ چوتھائی حصے کو پہنچ جائے تو ان سب کو جمع کیا جائے گا اور اس عورت کی نماز کے عدمِ جواز کا فیصلہ کیا جائے گا۔

---

❶ ﴿وَلَا يَجُوْزُ الْمَسْحُ لِمَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْغُسْلُ﴾ لِحَدِيْثِ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُنَا إِذَا كُنَّا سَفْرًا أَنْ لَا نَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا إِلَّا عَنْ جَنَابَةٍ، وَلٰكِنْ عَنْ بَوْلٍ أَوْ غَائِطٍ أَوْ نَوْمٍ، وَلِأَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تَتَكَرَّرُ عَادَةً فَلَا حَرَجَ فِي النَّزْعِ، بِخِلَافِ الْحَدَثِ، لِأَنَّهُ يَتَكَرَّرُ .

ترجمہ: اور اس شخص کے لیے مسح (علی الخفین) جائز نہیں ہے جس پر غسل واجب ہو، حضرت صفوان بن عسالؓ کی حدیث کی وجہ سے وہ فرماتے ہیں کہ جب ہم سفر میں ہوتے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں یہ حکم دیتے تھے کہ ہم تین دن تین رات تک اپنے موزوں کو نہ اتاریں، مگر جنابت سے (یعنی اتاردیں) لیکن پیشاب یا پاخانہ یا نیند سے۔ اور اس لیے بھی کہ عموماً جنابت مکرر نہیں ہوتی، لہٰذا اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے، برخلاف حدث کے، کیوں کہ وہ مکرر ہوتا ہے۔

اللغات:

﴿غَائِطٍ﴾ اوٹ، آڑ، مجازاً پاخانہ۔

تخریج:

❶ اخرجہ الترمذی فی کتاب الطهارة باب المسح علی الخفین للمسافر والمقیم حدیث رقم ۹۲.
والنسائی فی کتاب الطهارة باب المسح علی الخفین فی السفر حدیث ۱۲۵.

موزوں پر مسح کس حدث کو دور کرتا ہے؟

یہ مسئلہ تو اس سے پہلے بھی آچکا ہے کہ مسح علی الخفین صرف محدث یعنی بے وضو کے لیے جائز ہے، جنبی کے لیے جائز نہیں ہے۔ اسی کو یہاں حضرت صفوان بن عسالؓ کی حدیث سے مزید مؤکد کر دیا گیا ہے جس میں واضح طور پر یہ صراحت ہے کہ دورانِ سفر جنابت پیش آنے کی صورت میں تو موزہ اتار دیا جائے گا، لیکن اگر حدث لاحق ہو مثلاً پیشاب، پاخانہ یا سونا تو اس صورت میں تین دن اور تین رات سے پہلے موزہ نہیں اتارا جائے گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مسح علی الخفین کے جواز کی علت دفع حرج ہے اور جنابت چوں کہ کبھی کبھار ہی پیش آتی ہے، اس لیے اس صورت میں موزہ نکالنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لہٰذا جنابت میں تو اسے نکال دیں گے، اس کے برخلاف حدث اصغر چوں کہ بار بار پیش آتا ہے، اس لیے اس صورت میں موزہ نکالنے سے حرج لاحق ہوگا، لہٰذا حدث کی صورتوں اور وجہوں میں ہر بار موزہ نہیں نکالا جائے گا۔

﴿وَيَنْقُضُ الْمَسَحَ كُلُّ شَيْءٍ يَنْقُضُ الْوُضُوْءَ، لِأَنَّهُ بَعْضَ الْوُضُوْءِ، وَيَنْقُضُهُ أَيْضًا نَزْعُ الْخُفِّ﴾ لِسِرَايَةِ الْحَدَثِ إِلَى الْقَدَمِ حَيْثُ زَالَ الْمَانِعُ، ﴿وَكَذَا نَزْعُ أَحَدِهِمَا﴾ لِتَعَذُّرِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْغَسْلِ وَالْمَسْحِ فِيْ وَظِيْفَةٍ وَاحِدَةٍ، ﴿وَكَذَا مَضِيُّ الْمُدَّةِ لِمَا رَوَيْنَا، وَإِذَا تَمَّتْ الْمُدَّةُ نَزَعَ خُفَّيْهِ، وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ وَصَلّٰى، وَلَيْسَ عَلَيْهِ إِعَادَةُ بَقِيَّةِ الْوُضُوْءِ، وَكَذَا إِذَا نَزَعَ قَبْلَ الْمُدَّةِ﴾ لِأَنَّ عِنْدَ النَّزْعِ يَسْرِي الْحَدَثُ السَّابِقُ إِلَى الْقَدَمَيْنِ كَأَنَّهُ لَمْ يَغْسِلْهُمَا، وَحُكْمُ النَّزْعِ يَثْبُتُ بِخُرُوْجِ الْقَدَمِ إِلَى السَّاقِ، لِأَنَّهُ لَا مُعْتَبَرَ بِهِ فِيْ حَقِّ الْمَسْحِ، وَكَذَا بِأَكْثَرِ الْقَدَمِ هُوَ الصَّحِيْحُ .

ترجمہ: اور مسح کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضو کو توڑ دیتی ہے، اس لیے کہ مسح وضو کا جزء ہے، نیز موزے کا نکالنا بھی اس کے لیے ناقض ہے، قدم تک حدث کے سرایت کرنے کی وجہ سے، کیوں کہ مانع زائل ہوگیا۔ نیز ایک موزے کا نکالنا بھی ناقض مسح ہے، اس لیے کہ ایک وظیفے میں غسل اور مسح دونوں کو جمع کرنا دشوار ہے۔ اور ایسے ہی مدت کا گزر جانا (بھی ناقض ہے) اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی۔ اور جب مسح کی مدت پوری ہوگئی تو مسح کرنے والا دونوں موزوں کو نکال دے اور پاؤں دھو کر نماز پڑھ لے اور اس پر بقیہ وضو کا اعادہ ضروری نہیں ہے۔ اور ایسے ہی جب اس نے مدت گذرنے سے پہلے موزے نکال دیے، کیوں کہ موزے اتارتے وقت حدث سابق دونوں پیروں تک سرایت کر جائے گا اور ایسا ہوجائے گا کہ اس نے پیروں کو دھویا ہی نہیں تھا۔

اور پنڈلی تک پیر نکلنے سے نزع خف کا حکم ثابت ہوجاتا ہے، اس لیے کہ مسح کے حق میں موزے کی پنڈلی کا کوئی اعتبار نہیں ہے، نیز اکثر قدم نکلنے سے بھی (حکم نزع ثابت ہوجاتا ہے) یہی صحیح ہے۔

اللغاتُ:

﴿تعَذُّرِ﴾ اسم مصدر، باب تفعل؛ مشکل ہونا، دشوار ہونا۔ ﴿مَضَی﴾ اسم مصدر، باب ضرب؛ گزرنا، جاری ہونا۔

نواقض مسح کا بیان:

یہاں سے نواقض مسح کا بیان ہے، اور اس سلسلے میں سب سے پہلے یہ عرض ہے کہ ہر وہ چیز جو وضو کو توڑ دیتی ہے وہ مسح کو بھی توڑ دیتی ہے، مثلاً پیشاب، پاخانہ اور سونا وغیرہ کہ یہ چیزیں وضو کے لیے ناقض ہیں تو مسح کے لیے بھی ناقض ہیں، کیوں کہ مسح وضو کا ایک جزء ہے، لہٰذا جو چیز کل اور اصل کے لیے ناقض ہوگی وہ بعض اور بدل کے لیے تو بدرجۂ اولیٰ ناقض ہوگی۔

فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص موزوں کو اتار دے تو بھی اس کا مسح باطل ہوجائے گا، کیوں کہ موزے پیروں میں حدث سرایت کرنے سے مانع تھے، مگر اُتار دینے کی وجہ سے یہ ممانعت دور ہوگئی، اس لیے حدث سرایت کر گیا اور مسح باطل ہوگیا۔ نیز اگر کسی شخص نے دونوں موزوں میں سے ایک موزہ نکال دیا تب بھی اس کا مسح ٹوٹ گیا، کیوں کہ خفین پہننے کی صورت میں قدموں کا وظیفہ غَسل سے مسح کی طرف منتقل ہوگیا تھا، مگر ایک موزہ نکالنے کی وجہ سے ایک پیر میں غَسل ضروری ہوگیا اور ایک پیر میں مسح ہے، حالاں کہ عضو میں غسل اور مسح دونوں کو جمع کرنا متعذر ہے، اس لیے اس صورت میں مسح باطل ہوگیا، اس شخص کو چاہیے کہ دوسرا موزہ بھی نکال دے اور اچھی طرح پیروں کو دھولے۔

و کذا مضي المدة الخ فرماتے ہیں کہ مدتِ مسح کے گذر جانے سے بھی مسح باطل ہوجاتا ہے، اس لیے کہ حدیث پاک میں صاف طور پر مقیم اور مسافر کے لیے علی الترتیب ایک دن ایک رات اور تین دن تین راتوں تک مسح کی تحدید اور توقیت بیان کردی گئی ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ جب یہ توقیت پوری ہوجائے گی تو مسح باطل ہوجائے گا۔

و إذا تمت المدة الخ مدت مسح پوری ہونے کی صورت میں حکم یہ ہے کہ موزہ پہننے والا اپنے موزوں کو اتار کر پیروں کو دھولے اور اگر کوئی اور ناقض وضو پیش نہ آیا ہو تو صرف پیروں کے دُھلنے پر اکتفاء کرے اور پورا وضو کیے بغیر نماز پڑھ لے، یعنی اس شخص پر ہمارے یہاں بقیہ وضو کا اعادہ واجب نہیں ہے۔

لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس شخص کے لیے پورا وضو کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ مدتِ مسح گذر جانے کی وجہ سے قدموں میں طہارت ختم ہوگئی اور جب قدموں میں طہارت ختم ہوگئی تو دیگر اعضائے وضو میں بھی ختم ہوجائے گی، کیوں کہ طہارت میں تجزی نہیں ہوتی، اور جس طرح اگر کسی کو حدث لاحق ہوجائے تو اسے پورا وضو کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس میں کوئی تجزی نہیں ہوتی ہے، ہکذا یہاں بھی کامل وضو واجب ہوگا اور وضو میں تجزی نہیں ہوگی۔

صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے ہماری طرف سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قیاس کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت والا مضیٔ مدت والے مسئلے کو مسئلہ حدث پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ حدث میں خروج نجاست ہوتا ہے جب کہ مضی مدت میں کسی بھی چیز کا خروج نہیں ہوتا، پھر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ایک غزوہ میں ان کے ساتھ اس طرح کی صورت پیش

آئی تھی اور انھوں نے بھی موزے اتار کر صرف پیروں کے دھونے پر اکتفاء کیا تھا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ وضو کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ (عنایہ ۱/۱۵۵)

وكذا إذا نزع الخ فرماتے ہیں کہ عدمِ اعادۂ وضو کا حکم اس صورت میں بھی ہے جب کسی شخص نے مضیٔ مدت سے پہلے از خود اپنے موزے نکال دیے، تو اس صورت میں بھی وہ شخص صرف پیروں کو دھو کر نماز پڑھ سکتا ہے، کیوں کہ موزے نکالنے کی وجہ سے حدث اس کے قدموں تک ہی سرایت کرے گا، نہ کہ تمام اعضائے وضو پر اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ اس شخص نے بوقت وضو اپنے قدموں کو نہیں دھویا تھا، اس لیے اب صرف قدموں کا دھونا ہی واجب ہوگا۔

ويثبت الخ فرماتے ہیں کہ موزہ نکالنے کا حکم اس وقت ثابت اور لاگو ہوگا جب قدم موزے کی پنڈلی تک نکل آئے، کیوں کہ مسح کے متعلق موزے کی پنڈلی کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اس پر مسح کرنا بھی جائز نہیں ہے، اس لیے وہ جگہ موضع مسح کے علاوہ ہے اور موضع مسح کے علاوہ تک قدم نکلنے سے مسح ٹوٹ جاتا ہے، لہٰذا یہاں بھی پنڈلی تک قدم کے نکلنے اور باہر آنے کی صورت میں مسح ٹوٹ جائے گا۔

فرماتے ہیں کہ صحیح قول کے مطابق اگر موزے کی پنڈلی میں پورا قدم تو نہیں آیا، مگر قدم کا اکثر حصہ پنڈلی تک نکل کر آ گیا تو اس صورت میں بھی مسح باطل ہو جائے گا، کیوں کہ **للأكثر حكم الكل** کا ضابطہ نہایت مشہور و معروف ہے۔

﴿وَمَنِ ابْتَدَأَ الْمَسْحَ وَهُوَ مُقِيْمٌ فَسَافَرَ قَبْلَ تَمَامِ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ مَسَحَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا﴾ عَمَلًا بِإِطْلَاقِ الْحَدِيْثِ، وَلِأَنَّهُ حُكْمٌ مُتَعَلِّقٌ بِالْوَقْتِ فَيُعْتَبَرُ فِيْهِ اٰخِرُهُ، بِخِلَافِ مَا إِذَا اسْتَكْمَلَ الْمُدَّةَ لِلْإِقَامَةِ ثُمَّ سَافَرَ، لِأَنَّ الْحَدَثَ قَدْ سَرٰى إِلَى الْقَدَمِ وَالْخُفُّ لَيْسَ بِرَافِعٍ.

ترجمہ: اور جس شخص نے بحالتِ اقامت مسح کرنا شروع کیا پھر ایک دن ایک رات مکمل ہونے سے پہلے ہی وہ مسافر ہو گیا تو (اب) وہ تین دن تین راتوں تک مسح کرتا رہے، حدیث کے اطلاق پر عمل کرتے ہوئے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ یہ ایسا حکم ہے جو وقت کے ساتھ متعلق ہے، لہٰذا اس میں آخری وقت کا اعتبار ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے جب مدت اقامت پوری کرنے کے بعد وہ مسافر ہو گیا، کیوں کہ حدث قدم تک سرایت کر گیا اور موزہ رافع حدث نہیں ہے۔

مسافر اور مقیم اگر دورانِ مسح حالت تبدیل کرلیں تو مدت مسح کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے بحالتِ اقامت موزوں پر مسح کرنا شروع کیا تو ظاہر ہے کہ اس کے مسح کی مدت ایک دن ایک رات ہوگی، اب اگر یہ شخص مدتِ اقامت کو پوری کرنے سے پہلے ہی مسافر ہو گیا تو اس کی یہ مدت، مدتِ سفر کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اس کے لیے تین دن اور تین رات تک مسح کرنے کی اجازت ہوگی، کیوں کہ حدیث **يمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليها** میں مسافر کے لیے جو مدت بیان کی گئی ہے وہ مطلق مسافر کی ہے، خواہ سفر کے وقت وہ موزے پہنے ہو یا پہلے سے

پہنے ہو اور پھر سفر میں نکلے، بہر حال اگر مدت اقامت کی تکمیل سے پہلے پہلے وہ مسافر ہو جاتا ہے تو اس پر مسافر کے احکام جاری ہوں گے۔

اس حکم کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مسح علی الخفین کا حکم وقت کے ساتھ متعلق ہے اور ہر وہ چیز جس کا حکم وقت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اس میں آخر وقت کا اعتبار کیا جاتا ہے، مثلاً حائضہ ہے، اگر یہ نماز کے آخری وقت میں پاک ہوگئی تو اس پر اس وقت کی نماز پڑھنا واجب ہوگا، کیوں کہ نماز کا حکم بھی وقت کے ساتھ متعلق ہے۔ بہر حال مسح میں بھی آخری وقت کا اعتبار ہوگا اور صورتِ مسئلہ میں چوں کہ آخر وقت میں یہ شخص مسافر ہوگیا ہے۔ اس لیے اب یہ تین دن تین راتوں تک مسح کرے گا۔

ہاں اگر یہ شخص مدت اقامت پوری کرنے کے بعد مسافر ہوا تو اب اس کے لیے تین دن تین رات تک مسح کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، کیوں کہ مضیٔ مدتِ اقامت کی وجہ سے اس کے قدموں میں حدث سرایت کر چکا ہے، اس لیے اب قدموں کا دھونا واجب ہے، کیوں کہ آپ پہلے ہی یہ جان چکے ہیں کہ موزہ رافعِ حدث نہیں ہے۔

وَلَوْ أَقَامَ وَهُوَ مُسَافِرٌ إِنِ اسْتَكْمَلَ مُدَّةَ الْإِقَامَةِ نَزَعَ ﴾ لِأَنَّ رُخْصَةَ السَّفَرِ لَا تَبْقَى بِدُونِهِ، ﴿وَإِنْ لَمْ يَسْتَكْمِلْ أَتَمَّهَا، لِأَنَّ هٰذِهٖ﴾ مُدَّةُ الْإِقَامَةِ وَهُوَ مُقِيمٌ.

ترجمہ: اور اگر کوئی شخص مقیم ہوگیا حالاں کہ وہ مسافر تھا، تو اگر اس نے مدت اقامت پوری کر لی ہے تب تو موزے نکال دے، کیوں کہ سفر کے بغیر رخصت سفر باقی نہیں رہتی، اور اگر مدت اقامت پوری نہ کر سکا ہو تو اسے پوری کر لے، کیوں کہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص مقیم بھی ہے۔

مسافر اور مقیم اگر دورانِ مسح حالت تبدیل کر لیں تو مدت مسح کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے بحالت سفر موزوں پر مسح کرنا شروع کیا تو ظاہر ہے کہ اس کی مدتِ مسح تین دن اور تین رات تک ہوگی، لیکن اگر یہ مدت پوری کرنے سے پہلے ہی وہ مقیم ہوگیا، تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے مدت اقامت (یعنی ایک دن ایک رات) بھی پوری کر لی ہے یا نہیں؟ اگر اس نے مدت اقامت پوری کر لی ہو تو اس صورت میں موزے اتار کر پیروں کو دھوئے، کیوں کہ اب یہ مقیم ہو چکا ہے، اور اس کا سفر بھی ختم ہو چکا ہے اور بدون سفر رخصت سفر نہیں ملتی۔

لیکن اگر ابھی تک اس شخص نے مدت اقامت کی تکمیل نہ کی ہو، تو اس صورت میں ایک دن ایک رات تک وہ موزے پہنے رہے اور مسح کرتا رہے، کیوں کہ اب یہ شخص مقیم ہے اور ایک دن ایک رات ہی مقیم کی مدتِ مسح ہے۔

وَمَنْ لَبِسَ الْجُرْمُوْقَ فَوْقَ الْخُفِّ مَسَحَ عَلَيْهِ﴾ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحمۃ اللہ علیہ فَإِنَّهُ يَقُوْلُ الْبَدَلُ لَا يَكُوْنُ لَهُ بَدَلٌ، وَلَنَا أَنَّ النَّبِيَّ ❶ صلی اللہ علیہ وسلم مَسَحَ عَلَى الْجُرْمُوْقَيْنِ، وَلِأَنَّهُ تَبَعٌ لِلْخُفِّ اِسْتِعْمَالًا وَغَرَضًا فَصَارَ كَخُفٍّ ذِي طَاقَيْنِ، وَهُوَ بَدَلٌ عَنِ الرِّجْلِ لَا عَنِ الْخُفِّ، بِخِلَافِ مَا إِذَا لَبِسَ الْجُرْمُوْقَ بَعْدَ مَا أَحْدَثَ، لِأَنَّ الْحَدَثَ حَلَّ بِالْخُفِّ فَلَا يَتَحَوَّلُ إِلٰى غَيْرِهٖ، وَلَوْ كَانَ الْجُرْمُوْقُ مِنْ كِرْبَاسٍ لَا يَجُوْزُ الْمَسْحُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ بَدَلًا عَنْ

الرِجْلِ إِلاَّ أَنْ تَنفُذَ البَلَّةُ إِلَى الْخُفِّ .

ترجمہ: اور جو شخص موزے کے اوپر جرموق پہنے ہو تو وہ جرموق پر مسح کرے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ بدل کا بدل نہیں ہوا کرتا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جرموقین پر مسح فرمایا ہے اور اس لیے بھی کہ جرموق استعمال کرنے اور مقصد حاصل کرنے کے اعتبار سے خف کے تابع ہوتا ہے، لہٰذا وہ دو طاقہ موزے کی طرح ہو گیا۔ اور جرموق پاؤں کا بدل ہے نہ کہ خف کا۔

برخلاف اس صورت کے جب کوئی شخص حدث لاحق ہونے کے بعد جرموق پہنے، کیوں کہ حدث خف میں سرایت کر گیا، لہٰذا دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔

اور اگر جرموق سوتی کپڑے کا ہو تو اس پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ وہ پاؤں کا بدل نہیں بن سکتا، اِلّا یہ کہ تری خف تک سرایت کر جائے (تو اس پر مسح جائز ہوگا)۔

اللغات:

﴿جُرْمُوْق﴾ چھوٹا موزہ جو بڑے موزے کے اوپر پہنا جائے، پائتابہ، ساق پوش۔ ﴿تَنفُذ﴾ نفَذ ینفُذ، باب نصر؛ پہنچنا، جاری ہونا، لگنا۔ ﴿بَلّۃ﴾ تری، طراوٹ۔ ﴿کِرْبَاس﴾ سوتی کپڑا، کینوس کا کپڑا۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد بلفظ موقیہ مکان الجرموقین فی کتاب الطهارة باب المسح علی الخفین حدیث رقم ۱۵۳.

جرموق؛ تعریف حکم اور مسح کے جواز کا بیان:

صاحب بنایہ اور صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے جرموق کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے **الجرموق ما یلبس فوق الخف وساقه أقصر من الخف** (عنایہ، بنایہ) یعنی جرموق وہ موزہ کہلاتا ہے جو خفین کے اوپر پہنا جاتا ہے اور اس کی پنڈلی خفین کی پنڈلی سے چھوٹی ہوتی ہے۔

عبارت میں بیان کردہ مسئلے کی تشریح یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے خفین کی حفاظت اور اسے آلودگی اور نجاست وغیرہ سے بچانے کی غرض سے اس کے اوپر جرموق پہن لیا تو ہمارے یہاں اس شخص کے لیے جرموق پر مسح کرنا جائز ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جرموق پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ موزہ تو پہلے ہی پاؤں کا بدل ہے، اب اگر کوئی شخص جرموق پہن لیتا ہے تو یہ موزے کا بدل ہو جائے گا اور بدل کا بدل بھی ہوتا ہے؟ اس لیے جرموق پر مسح کرنا جائز نہیں ہے۔

ہماری پہلی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ **رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الجرموقین،** یعنی میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جرموقین پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے، اس حدیث سے دو دو چار کی طرح یہ واضح ہے کہ جرموقین پر مسح کرنا جائز ہے۔

دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ جرموق استعمال اور غرض دونوں اعتبار سے خف کے تابع ہے، استعمال کے اعتبار سے تو اس معنی کر کے تابع ہے کہ جرموق موزے ہی کی طرح پاؤں میں پہنا جاتا ہے اور چلنے، پھرنے اور اٹھنے بیٹھنے میں (موزے کے ساتھ ساتھ) لگا رہتا ہے۔ اور غرض کے اعتبار سے بایں معنی تابع ہے کہ جس طرح موزہ پیروں کی حفاظت کرتا ہے اسی طرح جرموق موزے کی حفاظت کرتا ہے، لہٰذا یہ جب مقصد اور استعمال دونوں اعتبار سے خف کے تابع ہے تو حکم کے اعتبار سے بھی خف کے تابع ہوگا، اور چوں کہ خفین پر مسح کرنا جائز ہے، لہٰذا جرموقین پر مسح کرنا بھی جائز ہوگا۔

اور جرموق کی مثال دوتہہ والے موزوں کی طرح ہے، یعنی جس طرح دوتہہ والے موزوں پر مسح جائز ہے، اسی طرح چوں کہ خف اور جرموق ملاکر یہاں بھی دوتہہ ہو جاتے ہیں، اس لیے ان پر بھی مسح جائز ہوگا۔

وھو بدل عن الرجل الخ یہاں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کا جواب ہے کہ آپ کا جرموقین کو خفین کا بدل کہنا ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لیے کہ جرموقین خفین کا نہیں، بل کہ قدم کا بدل ہیں، کیوں کہ اگر یہ خفین کا بدل ہوتے تو ان پر مسح جائز نہ ہوتا، حالاں کہ ان پر شرعاً مسح کرنا جائز ہے، معلوم ہوا کہ یہ خفین کا نہیں، بل کہ قدمین کا بدل ہیں۔

بخلاف الخ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص حدث لاحق ہونے کے بعد جرموقین پہنے تو اب اس کے لیے جرموقین پر مسح جائز نہیں ہے، کیوں کہ موزوں میں حدث حلول کر چکا ہے، لہٰذا اب وہ جرموقین کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص سوتی کپڑوں کے جرموقین پہنے تو اس پر بھی مسح کرنا جائز نہیں ہوگا، کیوں کہ سوتی کپڑوں کے جرموق موٹے ہوتے ہیں اور ان کو پہن کر چلنے میں دشواری ہوتی ہے، اس لیے یہ کما حقہ پیروں کا بدل نہیں بن سکیں گے، لہٰذا ان پر مسح بھی جائز نہیں ہوگا۔

ہاں اگر جرموق باریک کپڑے کے ہوں اور مسح کی تری خفین تک جا پہنچی ہو تو اس صورت میں ان پر مسح جائز ہوگا، لیکن اس وجہ سے جائز ہوگا کہ یہ جرموقین پر نہیں، بل کہ خفین پر مسح کیا گیا ہے اور خفین پر مسح کرنا جائز ہے۔ (بنایہ)

﴿وَلَا يَجُوْزُ الْمَسْحُ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَا مُجَلَّدَيْنِ أَوْ مُنَعَّلَيْنِ وَقَالَا يَجُوْزُ إِذَا كَانَا ثَخِيْنَيْنِ لَا يَشُفَّانِ﴾ لِمَا رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ[1] مَسَحَ عَلٰى جَوْرَبَيْهِ، وَلِأَنَّهُ يُمْكِنُهُ الْمَشْيُ فِيْهِ إِذَا كَانَ ثَخِيْنًا، وَهُوَ أَنْ يَتَمَسَّكَ عَلَى السَّاقِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُرْبَطَ بِشَيْءٍ فَأَشْبَهَ الْخُفَّ، وَلَهٗ أَنَّهٗ لَيْسَ فِي مَعْنَى الْخُفِّ، لِأَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ مُوَاظَبَةُ الْمَشْيِ فِيْهِ، إِلَّا إِذَا كَانَ مُنَعَّلًا وَهُوَ مَحْمَلُ الْحَدِيْثِ، وَعَنْهُ أَنَّهٗ رَجَعَ إِلٰى قَوْلِهِمَا، وَعَلَيْهِ الْفَتْوٰى.

ترجمه: اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جوربین پر مسح کرنا جائز نہیں ہے اِلاّ یہ کہ وہ مجلد یا منعل ہوں (تب جائز ہے)، حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ اگر جوربین موٹے ہوں اور چھنتے نہ ہوں تو ان پر مسح کرنا جائز ہے، اس دلیل کی وجہ سے جو مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جوربین پر مسح فرمایا ہے، اور اس لیے بھی کہ اگر وہ موٹے ہوں تو ان میں چلنا ممکن ہے، اور ثخین ہونا یہ ہے کہ کسی چیز سے باندھے بغیر پنڈلی پر ٹکے رہیں، لہٰذا یہ خف کے مشابہ ہوگیا۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جورب خف کے معنی میں نہیں ہے، کیوں کہ اسے پہن کر مسلسل چلنا ممکن نہیں ہے، مگر اسی صورت میں جب وہ منعل ہو اور یہی حدیث کا محمل ہے۔ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ انھوں نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔

اللغات:

﴿جَوْرَب﴾ اونی یا سوتی موزہ، جُراب۔ ﴿مُجَلَّدْ﴾ چمڑے میں ہر طرف سے ڈھکا ہوا۔ ﴿مُنَعَّل﴾ ایسی جراب جس کے تلوے میں چمڑا لگا ہو۔ ﴿ثَخِینَیْن﴾ موٹا، دبیز، گہرا، سخت کرخت۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الطهارة باب المسح علی الجوربین حدیث رقم ۱۵۹.
والترمذی فی کتاب الطهارة باب المسح علی الجوربین والنعلین حدیث رقم ۹۹.

جوربین پر مسح کا بیان:

حل عبارت سے پہلے یہ یاد رکھیے کہ جوربین جورب کا تثنیہ ہے اور اس کی جمع جوارب اور جواربة آتی ہے، جورب اس پائتابے کو کہتے ہیں جو سخت سردی میں پہنا جاتا ہے یہ اون یا پتلے چمڑے کا بنا ہوا ہوتا ہے اور خف کی سائز سے چھوٹا ہوتا ہے (بنایہ ۱/۵۹۷) مجلد وہ موزہ کہلاتا ہے جس کے اوپر اور نیچے دونوں حصے میں چمڑا فٹ ہو منعل وہ موزہ کہلاتا ہے جس کے نچلے حصے یعنی تلوے میں چمڑا فٹ ہو۔ (بحوالہ سابقہ)

یشفانِ بابِ ضَ سے ہے تثنیہ کا صیغہ وشف کے معنی میں ہیں، کسی چیز کا چھَنْنا یا رِسنا۔

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر جوربین مجلد یا منعل ہیں تب تو امام صاحب اور صاحبین کے یہاں ان پر مسح درست ہے، لیکن اگر جوربین مجلد یا منعل نہ ہوں تو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ان پر مسح کرنا درست نہیں ہے، حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر جوربین اتنے موٹے ہوں کہ ان میں سے پانی چھنتا اور رِستا نہ ہو نیز ان کو پہن کر چلنا ممکن ہو تو ان پر مسح کرنا جائز ہے۔

حضرات صاحبین کی نقلی دلیل حضرت ابوموسی اشعریؓ کی وہ حدیث ہے جو عنایہ اور بنایہ وغیرہ میں مذکور ہے جس کا مضمون یہ ہے أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الجوربین اس حدیث سے یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جوربین پر مسح فرمایا ہے اور پھر چوں کہ یہ حدیث مطلق ہے اور اس میں جوربین کے منعل یا مجلد ہونے کی کوئی قید نہیں ہے، اس لیے المطلق یجري علی إطلاقه والے ضابطے کے تحت مطلق جوربین پر مسح کرنا جائز ہوگا۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر جوربین موٹے کپڑے کے ہوں اور کسی چیز سے باندھے بغیر پیروں میں ٹکے رہیں تو ظاہر ہے کہ ان کو پہن کر چلنا بھی ممکن ہوگا اور جب چلنا ممکن ہوگا تو جس طرح خفین میں مشی کے ممکن ہونے کی وجہ سے ان پر مسح کرنا جائز ہے، اسی طرح ان میں بھی مسح کرنا جائز ہوگا۔

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جورب من کل الوجوہ خف کے معنی میں نہیں ہے، کیوں کہ جورب کو پہن

کر تسلسل کے ساتھ چلنا ممکن نہیں ہے، اس لیے موزے پر قیاس کر کے اس پر جوازِ مسح کا قائل ہونا بھی درست نہیں ہے، البتہ اگر جورب منعل ہو تو اس صورت میں چوں کہ اسے پہن کر مسلسل چلنا ممکن ہے، اس لیے جوربِ منعل پر مسح کی اجازت ہوگی اور یہی (جورب کا منعل ہوتا) ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا محمل بھی ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ حضرت الامامؒ کا یہ قول متروک ہے اور آپ نے اپنی وفات سے چند ایام پیشتر غیر منعل جورب پر مسح کیا تھا اور یہ کہہ کر فعلتُ ما کنتُ أمنعُ الناس عنه (میں نے آج وہ کام کرلیا جس سے لوگوں کو منع کرتا تھا) اپنے اس قول سے رجوع فرمالیا تھا، اس لیے اب حضرات صاحبینؒ کا قول ہی مستند اور معتمد ہے، نیز اسی قول پر فتویٰ بھی ہے۔

﴿وَلَا يَجُوْزُ الْمَسْحُ عَلَى الْعَمَامَةِ وَالْقَلَنْسُوَةِ وَالْبُرْقَعِ وَالْقُفَّازَيْنِ﴾ لِأَنَّهُ لَا حَرَجَ فِيْ نَزْعِ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ وَالرُّخْصَةُ لِدَفْعِ الْحَرَجِ.

ترجمه: اور عمامہ، ٹوپی، برقعہ اور دستانوں پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ ان چیزوں کو اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جب کہ رخصتِ مسح دفعِ حرج ہی کے پیشِ نظر ہے۔

اللغات:

﴿عَمَامَه﴾ پگڑی۔ ﴿قَلَنْسُوَة﴾ ٹوپی۔ ﴿قُفَاز﴾ دستانہ۔

لباس کی ان چیزوں کا بیان جن پر مسح جائز نہیں:

مسئلہ تو بالکل واضح ہے کہ مسح علی الخفین کے جواز کی علت ہی دفعِ حرج ہے اور چوں کہ عمامہ، ٹوپی اور برقعہ وغیرہ نکالنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لیے ان میں سے کسی بھی چیز پر مسح کرنا جائز نہیں ہوگا۔

﴿وَيَجُوْزُ الْمَسْحُ عَلَى الْجَبَائِرِ وَإِنْ شَدَّهَا عَلٰى غَيْرِ وُضُوْءٍ﴾ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ [1] فَعَلَ ذٰلِكَ وَأَمَرَ عَلِيًّا رضی اللہ عنہ بِهِ، وَلِأَنَّ الْحَرَجَ فِيْهِ فَوْقَ الْحَرَجِ فِيْ نَزْعِ الْخُفِّ فَكَانَ أَوْلٰى بِشَرْعِ الْمَسْحِ، وَيَكْتَفِيْ بِالْمَسْحِ عَلٰى أَكْثَرِهَا، ذَكَرَهُ الْحَسَنُ رحمۃ اللہ علیہ، وَلَا يَتَوَقَّتُ لِعَدَمِ التَّوْقِيْفِ بِالتَّوْقِيْتِ، ﴿وَإِنْ سَقَطَتِ الْجَبِيْرَةُ عَنْ غَيْرِ بُرْءٍ لَا يَبْطُلُ الْمَسْحُ﴾ لِأَنَّ الْعُذْرَ قَائِمٌ، وَالْمَسْحُ عَلَيْهَا كَالْغَسْلِ لِمَا تَحْتَهَا مَادَامَ الْعُذْرُ بَاقِيًا، وَإِنْ سَقَطَتْ عَنْ بُرْءٍ بَطَلَ لِزَوَالِ الْعُذْرِ، وَإِنْ كَانَ فِي الصَّلَاةِ اِسْتَقْبَلَ، لِأَنَّهُ قَدَرَ عَلَى الْأَصْلِ قَبْلَ حُصُوْلِ الْمَقْصُوْدِ بِالْبَدْلِ.

ترجمه: اور جبائر پر مسح کرنا جائز ہے ہر چند کہ اسے بغیر وضو کے باندھا ہو، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس کا حکم دیا ہے۔ اور اس لیے بھی کہ جبیرہ اتارنے کا حرج موزہ اتارنے کے حرج سے بڑھا ہوا ہے، لہٰذا یہ مشروعیتِ مسح کا زیادہ مستحق ہے، اور اکثرِ جبیرہ پر مسح کرنے پر اکتفاء کرے، اس کو حضرت حسنؒ نے بیان کیا ہے، اور مسح علی الجبیرۃ موقت نہیں ہے

کیوں کہ تعیین وقت کے سلسلے میں کوئی واقفیت نہیں ہے۔

اور اگر زخم ٹھیک ہوئے بغیر پٹی گر گئی تو مسح باطل نہیں ہوگا، کیوں کہ عذر (اب بھی) باقی ہے۔ اور جب تک عذر باقی ہو جبیرہ پر مسح کرنا اس کے نچلے حصہ کو دھونے کی طرح ہے۔ اور اگر زخم ٹھیک ہونے کی وجہ سے پٹی گر جائے تو زوالِ عذر کی وجہ سے مسح باطل ہو جائے گا اور اگر ایسا شخص نماز میں تھا تو از سرِ نو نماز پڑھے، کیوں کہ بدل کے ذریعے حصولِ مقصود سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا۔

اللغات:

﴿جَبَائِر﴾ اسم جمع، واحد جبیرہ: پٹی، زخم وغیرہ پر لپیٹے جانے والی کپڑے کی دھجی۔ ﴿بُرْء﴾ اندمال، زخم یا چوٹ وغیرہ کا صحیح ہو جانا، تکلیف کا جاتے رہنا۔

تخریج:

❶ اخرجہ دارقطنی فی کتاب الحیض باب جواز المسح علی الجبائر حدیث رقم ۸۶۷.

چوٹ اور زخم کی پٹی پر مسح کی تفصیل:

حل عبارت سے پہلے یہ یاد رکھیے کہ جبائر جبیرۃ کی جمع ہے جیسے کبائر کبیرۃ کی جمع ہے، اور جبیرۃ اس لکڑی اور پٹری کو کہتے ہیں جو ہڈی وغیرہ ٹوٹ جانے پر باندھی جاتی ہے، فرماتے ہیں کہ جبائر پر مسح کرنا جائز اور درست ہے ہر چند کہ اسے بغیر طہارت کے باندھا ہو، اور اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ خود صاحب شریعت حضرت محمد ﷺ نے جبیرہ پر مسح فرمایا ہے اور غزوۂ احد کے موقع پر جب حضرت علی کا گٹا ٹوٹ گیا تھا تو آپ نے انھیں بھی باندھی ہوئی جبیرہ پر مسح کرنے کا حکم دیا تھا۔

جبیرہ پر جواز مسح کی دوسری اور عقلی دلیل یہ ہے کہ مسح علی الخفین کا جواز دفع حرج کی وجہ سے ہے اور ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خفین کے بالمقابل جبیرۃ نکالنے میں اور بھی زیادہ حرج ہے، لہٰذا جب علتِ جواز میں جبیرہ خفین سے بھی آگے ہے تو اس پر مسح کا جواز بھی بدرجۂ اولیٰ ہوگا۔

رہا یہ مسئلہ کہ پوری جبیرہ پر مسح کیا جائے یا بعض پر تو اس سلسلے میں افضل یہ ہے کہ پوری جبیرہ پر مسح کیا جائے، تاہم حضرت حسن بن زیاد سے منقول ہے کہ اگر کسی نے جبیرۃ کے اکثر حصے پر مسح کیا تو بھی مسح جائز ہوگا، کیوں کہ اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے، ضابطہ ہے **للأکثر حکم الکل**۔

ولا یتوقت الخ صاحب ہدایہ اس عبارت سے ایک حکم بھی بیان کر رہے ہیں اور جبیرہ نیز خفین کے مابین فرق کو بھی بیان کر رہے ہیں، گویا کہ ایک تیر سے دو دو شکار کر رہے ہیں، حکم تو یہ ہے کہ جبیرہ پر مسح کرنے کا کوئی وقت متعین نہیں ہے، یعنی مقیم کے لیے ایک دن ایک رات مثلاً، یا مسافر کے لیے تین دن تین راتیں جس طرح مسح علی الخفین میں اس طرح کی تحدید اور توقیت ہے، اس طرح جبیرہ میں ایسا کچھ نہیں ہے اور یہی دونوں میں فرق بھی ہے۔ جبیرۃ میں توقیت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سلسلے میں تحدید یا توقیت کے حوالے سے کوئی حدیث یا اثر نہیں مل سکی ہے، اس لیے ہم نے بھی اس معاملے میں خاموشی اختیار کر رکھی ہے۔

وإن سقطت الخ یہاں سے مسح علی الخفین اور مسح علی الجبیر ہ کے مابین دوسرے فرق کا بیان ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر زخم ٹھیک ہونے سے پہلے ہی جبیرۃ گرگئی تو بھی مسح علی الجبیرۃ باطل نہیں ہوگا کیوں کہ اس کی مشروعیت عذر کے پیش نظر ہے اور زخم کا ٹھیک نہ ہونا اس بات کی واضح علامت ہے کہ عذر ابھی باقی ہے اور عذر باقی رہتے ہوئے مسح علی الجبیر ۃ کی اجازت ہوگی اور یہ مسح ایسا ہوگا گویا کہ عضو ہی کو دھویا جارہا ہے، اس کے برخلاف اگر پیروں سے موزے نکل جائیں تو مسح ہر حال میں باطل ہوجائے گا، خواہ کسی بھی طرح نکلیں۔ البتہ اگر زخم ٹھیک ہونے کے بعد جبیرہ گرجائے تو اس صورت میں مسح باطل ہوجائے گا کیوں کہ اب عذر ختم ہوچکا ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ **ما جاء لعذر بطل بزواله** یعنی جو چیز کسی عذر کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے وہ عذر کے زائل ہوتے ہی خود بھی ختم ہوجاتی ہے۔

وإن كان في الصلاة الخ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جبیرہ پر مسح کرکے نماز پڑھ رہا تھا، دوران نماز زخم ٹھیک ہونے کی وجہ سے جبیرہ گرگئی تو اس شخص پر دوبارہ نماز پڑھنا واجب ہے، کیوں کہ اب یہ شخص بدل (مسح علی الجبیر ۃ) کے ذریعے مقصود حاصل کرنے (نماز پڑھنے) سے پہلے اصل (پانی اور غسل) پر قادر ہوگیا اور ضابطہ یہ ہے کہ اگر بدل کے ذریعے مقصود حاصل کرنے سے پہلے اصل پر قدرت ہوجائے تو جس چیز کو بدل سے شروع کیا تھا اس کا اعادہ ضروری ہے، ضابطے کے الفاظ یہ ہیں **الأصل عندنا أن القدرة على الأصل أي على المبدل قبل استيفاء المقصود بالبدل ينتقل الحكم إلى المبدل۔**

صاحب کتاب نے اس سے پہلے اُن احداث کو بیان کیا ہے جو کثیر الوقوع ہیں اور اب یہاں سے اُن احداث کو بیان کریں گے جو قلیل الوقوع ہیں، اس لیے پہلے کثیر الوقوع احداث کو بیان کیا گیا، بعد میں قلیل الوقوع احداث کو بیان کیا جارہا ہے، اور صاحب عنایہ کی تحقیق کے مطابق حیض اور نفس کو احداث میں سے شمار کرنا زیادہ مناسب ہے، اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ اس کے بعد باب الأنجاس کا بیان ہے، اب اگر ہم حیض وغیرہ کو انجاس میں سے مان لیں جیسا کہ بعض حضرات کی یہی رائے ہے تو اس صورت میں باب الأنجاس کا بیان مکرر ہوگا، جب کہ تکرار ترتیب اور تصنیف دونوں کے خلاف ہے، خاص کر وہ تکرار جو بلا فائدہ ہو۔

اور چوں کہ نفاس حیض کا ہم معنیٰ ہے یا یہ کہ وہ حیض کے بالمقابل قلیل الوقوع ہے، اس لیے عنوان کے تحت حیض کا تذکرہ تو کردیا گیا، مگر نفاس کے تذکرے سے خاموشی برتی گئی۔

حیض کے لغوی معنی:

الدم الخارج نکلنے والا خون۔

حیض کے اصطلاحی معنیٰ:

هو دم ینفضه رحم المرأة السلیمة عن الداء والصغر، یعنی وہ خون جو بیماری اور صغر سنی سے پاک عورت کے رحم سے نکلے وہ حیض کہلاتا ہے۔

حیض کی شرط:

تقدم نصاب الطهر حقیقة أو حکما وفراغ الرحم عن الحبل، یعنی حقیقی یا حکمی طور پر نصابِ طہر کا حیض سے مقدم ہونا نیز عورت کے رحم کا حمل وغیرہ سے خالی ہونا حیض کے لیے شرط ہے۔ (عنایہ ۱/۱۶۳)

﴿أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا، وَمَا نَقَصَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُوَ اِسْتِحَاضَةٌ﴾ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ[1] أَقَلُّ الْحَيْضِ

لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالثَّيِّبِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا، وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةُ أَيَّامٍ، وَهُوَ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فِي التَّقْدِيْرِ بِيَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَوْمَانِ وَالْأَكْثَرُ مِنَ الْيَوْمِ الثَّالِثِ إِقَامَةً لِلْأَكْثَرِ مَقَامَ الْكُلِّ، قُلْنَا هٰذَا نَقْصٌ عَنْ تَقْدِيْرِ الشَّرْعِ، ﴿وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةُ أَيَّامٍ، وَالزَّائِدُ اِسْتِحَاضَةٌ﴾ لِمَا رَوَيْنَا، وَهُوَ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فِي التَّقْدِيْرِ بِخَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا، ثُمَّ الزَّائِدُ وَالنَّاقِصُ اِسْتِحَاضَةٌ، لِأَنَّ تَقْدِيْرَ الشَّرْعِ يَمْنَعُ إِلْحَاقَ الْغَيْرِ بِهِ.

ترجمه: اور حیض کی کم سے کم مدت تین دن تین راتیں ہیں اور جو اس (مقدار) سے کم ہو وہ استحاضہ ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ باکرہ اور ثیبہ عورت کے حیض کی ادنیٰ مدت تین دن اور تین راتیں ہیں، اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہیں، اور یہ حدیث ایک دن ایک رات کے ساتھ اندازہ کرنے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ حیض کی اقل مدت دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ ہے اکثر کو کل کے قائم مقام کرتے ہوئے، ہم کہتے ہیں کہ یہ شریعت کی بیان کردہ مقدار سے کم کرنا ہے۔

اور حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے، اس رویت کی وجہ سے جو ہم نے بیان کیا، اور وہ روایت پندرہ دن کے ساتھ اندازہ کرنے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہے، پھر زائد اور کم دونوں استحاضہ ہیں، اس لیے کہ شریعت کی بیان کردہ مقدار (اندازۂ شرعی) اپنے ساتھ دوسرے کے الحاق سے مانع ہے۔

تخریج:

❶ اخرجه دارقطنی فی کتاب الخیض باب الحیض حدیث رقم ۸۳٦ بمعناه ۸۳٤.

مدت حیض کا بیان:

اوپر کی عبارت میں حیض کی اقل اور اکثر مدت سے بحث کی گئی ہے، اقل مدتِ حیض کے سلسلے میں عرض یہ ہے کہ ہمارے یہاں یہ مدت کم سے کم تین دن اور تین راتیں ہیں، چناں چہ اگر اس مقدار سے کم وقت تک کسی عورت کو خون آتا ہے تو وہ استحاضے اور بیماری کا خون ہوگا، حیض کا خون نہیں ہوگا۔ اور اس سلسلے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان مستدل ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور جس میں نہایت وضاحت کے ساتھ تین دن اور تین راتوں کو حیض کی اقل مدت قرار دیا گیا ہے، صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ جیسے کبار صحابہ سے مروی ہے جو اس امر کی بیّن دلیل ہے کہ اقل مدتِ حیض ثلاثة أيام ولياليها ہی ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ حیض کی ادنیٰ مدت ایک دن ایک رات ہے، کیوں کہ جب چوبیس گھنٹے کے دوران وقفے وقفے سے خون آتا رہے گا تو اچھی طرح یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ خون رحم ہی سے آرہا ہے اور رحم سے آنے والا خون دم حیض ہوتا ہے، اس لیے دم حیض کی معلومات کے لیے یہ مدت کافی ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حیض کی اقل مدت ہے ہی نہیں، بل کہ اگر ایک ساعت بھی رحم سے خون آجائے تو وہ دم

حیض ہوگا، کیوں کہ یہ بھی ایک طرح کا حدث ہے، لہٰذا جس طرح دیگر احداث میں تحدید اور توقیت نہیں ہے، ہکذا اس میں بھی کوئی تحدید اور توقیت نہیں ہوگی۔ (عنایہ ۱/۱۶۳)

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ حیض کی اقل مدت دو دن دو راتیں اور تیسرے دن کا اکثر حصہ ہے، اس لیے کہ حیض کا خون مسلسل نہیں آتا، بل کہ وقفے وقفے سے آتا ہے، لہٰذا تیسرے دن کے اکثر حصہ میں اگر ایک دو مرتبہ خون نظر آجائے گا تو للأکثر حکم الکل والے ضابطے سے وہ دن بھی حالت حیض میں شمار کیا جائے گا۔

لیکن جب حدیث پاک میں صاف طور پر ثلاثۃ أیام ولیالیھا کو اقل مدتِ حیض قرار دے دیا گیا تو پھر ظاہر نص کے مقابلے عقل کے گھوڑے دوڑانے سے کوئی فائدہ نہیں ہے، کیوں کہ اگر ہم اس مدت میں کمی مان لیں تو شریعت کی بیان کردہ مدت میں کمی ماننا لازم آئے گا جو کسی بھی حال میں درست نہیں ہے۔

و أکثر الخ یہاں سے حیض کی اکثر مدت کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے یہاں حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے اور اس مدت سے زائد آنے والا خون دمِ استحاضہ کہلائے گا، اور اس پر وہ حدیث دلیل ہے جو شروع متن میں آچکی ہے اور جس میں و أکثرہ عشرۃ أیام کا حکم بیان کیا گیا ہے۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں بھی ظاہر نص سے انحراف کرلیا، وہ فرماتے ہیں کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہے اور اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے استدلال کرتے ہیں جس کا مضمون یہ ہے **تقعد احداھن شطر عمرھا لا تصوم ولا تصلي** یعنی ہر عورت اپنی نصف عمر یوں ہی بیٹھی رہتی ہے، نہ تو نماز پڑھتی ہے اور نہ ہی روزے رکھتی ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف عمر تک عورتوں کو روزے نماز سے خالی رہنے کا اشارہ دیا ہے، اور نصف عمر روزہ نماز نہ کرنا اسی صورت میں متحقق ہوگا جب اکثر مدت حیض کو پندرہ دن مانا جائے، کیوں کہ حیض کے علاوہ اور دنوں میں عورتیں نماز روزہ کرتی اور کرسکتی ہیں۔

لیکن ہماری طرف سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت والا نصف عمر عورتوں کے روزہ نماز نہ کرنے کو حیض ہی کے ساتھ خاص کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ بلوغت سے پہلے کا زمانہ بھی نماز روزہ نہ کرنے کا زمانہ ہے، نیز نفاس کے دوران بھی عورت نماز وغیرہ نہیں پڑھ سکتی، اس لیے یہ مدت نصف عمر کے قریب قریب پر محمول ہے اور وہ دس دن کو اکثر مدتِ حیض قرار دینے سے بہ آسانی سمجھ میں آسکتی ہے اور اس حمل پر ہماری پیش کردہ دلیل بھی دلیل ہے۔

ثم الزائد الخ فرماتے ہیں کہ کہ اقل مدت سے کم اور اکثر مدت سے زیادہ جو خون آئے گا وہ حیض کا نہیں، بل کہ استحاضے اور بیماری کا خون ہوگا، اس لیے کہ شریعت نے حیض کی اوّل اور اکثر دونوں مدت متعین کر دی ہے، لہٰذا شریعت کی متعین کردہ مدت اور اس کی بیان کردہ مقدار سے جو چیز بھی کم یا زیادہ ہوگی وہ ماتعین به الشرع سے خارج ہوگی، اور صورت مسئلہ میں اگر خون بیان کردہ مدت سے کم یا زیادہ مدت تک آئے گا تو وہ بھی دمِ حیض نہیں ہوگا، بل کہ استحاضے کا خون ہوگا۔

﴿وَمَا تَرَاهُ الْمَرْأَةُ مِنَ الْحُمْرَةِ وَالصُّفْرَةِ وَالْكُدْرَةِ حَيْضٌ حَتّٰى تَرَى الْبَيَاضَ خَالِصًا، وَقَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

لَاتَكُوْنُ الْكُدْرَةُ مِنَ الْحَيْضِ إِلَّابَعْدَ الدَّمِ﴾ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مِنَ الرَّحْمِ لَتَأَخَّرَ خُرُوْجُ الْكُدْرِ عَنِ الصَّافِيْ، وَلَهُمَا مَا رُوِيَ أَنَّ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا جَعَلَتْ مَا سِوَى الْبَيَاضِ الْخَالِصِ حَيْضًا، وَهٰذَا لَا يُعْرَفُ إِلَّا سَمَاعًا، وَفَمُ الرَّحْمِ مَنْكُوْسٌ فَيَخْرُجُ الْكُدْرُ أَوَّلاً كَالْجَرَّةِ إِذَا ثُقِبَ أَسْفَلُهَا. وَأَمَّا الْخُضْرَةُ فَالصَّحِيْحُ أَنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا كَانَتْ مِنْ ذَوَاتِ الْأَقْرَاءِ تَكُوْنُ حَيْضًا وَيُحْمَلُ عَلٰى فَسَادِ الْغِذَاءِ، وَإِنْ كَانَتْ كَبِيْرَةً لَا تَرٰى غَيْرَ الْخُضْرَةِ تُحْمَلُ عَلٰى فَسَادِ الْمَنْبَتِ فَلَا تَكُوْنُ حَيْضًا.

ترجمه: اور وہ چیز جسے عورت دیکھے یعنی سرخی، زردی اور گدلا رنگی وہ حیض ہے یہاں تک کہ وہ خالص سفیدی کو دیکھ لے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ گدلا رنگ حیض نہیں ہوگا مگر خون دیکھنے کے بعد، اس لیے کہ اگر وہ رحم سے آتا تو صافی کے بعد نکلتا۔

اور حضرات طرفینؒ کی دلیل وہ روایت ہے جو اِس مضمون کے ساتھ مروی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے خالص سفیدی کے علاوہ ہر طرح کے خون کو حیض قرار دیا ہے اور یہ بات صرف سن کر ہی معلوم ہوسکتی ہے، اور رحم کا منہ اوندھا ہوتا ہے، اس لیے مکدر خون پہلے نکلتا ہے، جیسے اگر گھڑے کے نیچے سوراخ کر دیا جائے۔

رہا سبز رنگ تو صحیح یہ ہے کہ اگر عورت ذوات الحیض میں سے ہوتو وہ حیض ہوگا اور اسے خرابی غذا پر محمول کیا جائے گا، لیکن اگر عورت عمر دراز ہو اور سبز رنگ کے علاوہ (دوسرا خون) دیکھتی ہی نہ ہوتو اسے فسادِ رحم پر محمول کیا جائے گا، اور وہ دمِ حیض نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿حُمْرَة﴾ سرخ رنگ، سرخی۔ ﴿صُفْرَة﴾ پیلا رنگ، پیلاہٹ۔ ﴿كُدْرَة﴾ گدلا رنگ، میل، مٹیالا رنگ۔ ﴿مَنْكُوْسٌ﴾ اوندھا، سر نیچے اور پاؤں اوپر کیا ہوا۔ ﴿جَرَّة﴾ گھڑا۔ ﴿ثُقِبَ﴾ صیغۂ مجہول، ثقب یثقب، باب فتح، سمع: چھیدنا، سوراخ کرنا۔ ﴿أَقْرَاءَ﴾ اسم جمع، واحد قرء؛ حیض اور طہر دونوں میں مشترک ہے۔ یعنی حیض مراد ہے۔

حیض کے مختلف رنگوں کا بیان:

یہاں سے الوان حیض کا بیان شروع ہو رہا ہے، علامہ عینیؒ اور صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ حیض کے کل چھ رنگ ہوتے ہیں (۱) سیاہ (۲) سرخ (۳) زرد (۴) سبز (۵) گدلا (۶) مٹیالا، ان الوان ستہ میں سے صاحب قدوریؒ نے صرف (۴) چار کا ذکر کیا ہے سیاہ اور مٹیالے کا ذکر نہیں کیا ہے، علامہ عینی وغیرہ نے ان دونوں کو بیان نہ کرنے کی وجہ یہ تحریر کی ہے کہ سیاہ خون کے دم حیض ہونے میں کوئی شک وشبہ اور کسی بھی طرح کا کوئی اختلاف نہیں ہے، کیوں کہ حدیث پاک میں ہے **دم الحيض أسود عبيط محتدم** یعنی حیض کا خون تازہ ہوتا ہے اور اس قدر سرخ ہوتا ہے سیاہی کی طرف مائل ہوتا ہے، اس حدیث سے صاف طور پر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ سیاہ خون کے دم حیض ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، اور مٹیالے رنگ کے خون سے بحث نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا رنگ اور گدلے خون کا رنگ تقریباً یکساں ہوتا ہے، اس لیے گدلے رنگ والے خون کے تحت چوں کہ وہ بھی آجاتا ہے،

لہٰذا الگ سے اسے بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں محسوس کی گئی۔ (عنایہ ۱/۱۶۵)

ان الوان کا حکم یہ ہے کہ سیاہ اور سرخ رنگ والا خون تو بالاتفاق دم حیض ہے، نیز اصح قول کے مطابق گاڑھا خون بھی دم حیض ہے، بقیہ کا بیان کتاب میں ہے۔ (عبارت دیکھیے)

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حضرات طرفینؒ کے یہاں سرخ، زرد اور گدلے رنگ کا خون تینوں دم حیض ہیں اور انھیں اس وقت تک حیض مانا جائے گا جب تک کہ عورت خالص سفید رنگ کا خون نہ دیکھ لے، اس کے بالمقابل امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ گدلے رنگ کا خون اسی وقت حیض کا خون کہا جائے گا جب وہ صاف خون کے بعد نکلے، کیوں کہ دم حیض رحم سے آتا ہے، اور اگر گدلے رنگ کا خون بھی رحم سے آتا تو وہ صاف خون کے بعد ہی نکلتا، کیوں کہ ہر چیز کا گدلا پن اس چیز کے صاف اور شفاف جزء کے تابع ہوتا ہے، اگر یہ خون بھی اندرونِ رحم سے آتا تو یقیناً اس سے پہلے صاف خون آتا، لیکن خود اس کے صاف خون سے پہلے نکلنے کی وجہ سے یہ واضح ہوگیا کہ یہ رحم سے نہیں آیا ہے، اور غیرِ رحم سے آنے والا خون دم حیض نہیں ہوتا، لہٰذا یہ بھی دم حیض نہیں ہوگا۔

حضرات طرفینؒ کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا وہ فرمان ہے جس کا ایک ٹکڑا کتاب میں مذکور ہے، پورا مضمون یوں ہے **كان النساء يبعثن إلى عائشةؓ بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض يسئالنها عن الصلاة ؟ فتقول لهن لا تجعلن حتى ترين القصة البيضاء**، یعنی عورتیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس اپنے کرسف کو ڈبے میں رکھ بھیجتی تھیں اور اس کرسف میں حیض کے زرد رنگ کا خون ہوتا تھا، عورتیں یہ کرسف بھیج کر ان سے نماز کے متعلق معلومات حاصل کرتی تھیں جس پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا انھیں یہ جواب مرحمت فرماتی تھیں کہ ابھی جلدی نہ کرو یہاں تک کہ تم لوگ خالص سفیدی کو دیکھ لو، اس کے بعد ہی نماز پڑھنا شروع کرو۔ اس مضمون سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ خالص سفیدی کے علاوہ ہر رنگ کا خون دم حیض ہے۔ کیوں کہ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا فرمان ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے چہیتی اور ہر دل عزیز زوجۂ محترمہ تھیں اور جن سے امت کو بہت ساری اندرونی معلومات فراہم ہوئی ہیں، اس لیے بجا پر طور یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی بیان کیا ہے۔

وفم الرحم منكوس الخ یہاں سے امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ گدلے رنگ کے خون کو صاف خون کے بعد آنا چاہیے ہمیں تسلیم تو ہے، مگر اس وقت جب رحم کا منہ نیچے کی طرف اوندھا ہوا نہ ہوتا، حالاں کہ ایام حیض میں رحم کا منہ کھلا ہونے کے ساتھ ساتھ نیچے کی طرف اوندھا ہوا بھی ہوتا ہے اور فم رحم کے اوندھا ہونے کی صورت میں گدلے رنگ کے خون کا پہلے ہی نکلنا طے ہے، کیوں کہ اگر آپ کسی مٹکے اور گڑھے کے نیچے سراخ کردیں تو پہلے نیچے کا کیچڑ وغیرہ گرے گا یا صاف پانی نکلے گا؟ ظاہر ہے کہ پہلے نیچے کا کیچڑا ہی گرے گا۔ اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی پہلے گدلے رنگ کا خراب خون آئے گا اور اس کے بعد ہی صاف خون آئے گا، اس لیے گدلے رنگ کا خون بھی دم حیض ہے اور اسے الوان حیض سے مستثنیٰ کرنا درست نہیں ہے۔

وأما الخضرة صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ سبز رنگ کے خون میں تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر عورت ذوات الحیض میں سے ہے اور وہ سبز رنگ کا خون دیکھ رہی ہے تو اس صورت میں یہ خون بھی دم حیض ہوگا اور خون کی سبز رنگی کو غذاء کی خرابی پر محمول کیا

جائے گا، لیکن اگر وہ عورت ذوات الحیض میں سے نہ ہو تو اس صورت میں یہ خون دم حیض نہیں ہوگا اور یہ کہا جائے گا کہ رحم کی خرابی کی وجہ سے یہ خون اس رنگ میں آرہا ہے، صاحب کتاب نے **الصحیح** کہہ کر نصر بن سلام کے اس قول سے احتراز کیا ہے جو سبز رنگ کے خون ہی کو نہیں مانتے اور رحم مرأۃ سے اس کے نکلنے کو محال اور مستبعد سمجھتے ہیں۔ (بنایہ)۔

﴿وَالْحَيْضُ يُسْقِطُ عَنِ الْحَائِضِ الصَّلَاةِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهَا الصَّوْمُ، وَتَقْضِي الصَّوْمَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَوَاتِ﴾ لِقَوْلِ عَائِشَةَ كَانَتْ إِحْدَانَا عَلَى عَهْدِ[1] رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ إِذَا طَهُرَتْ مِنْ حَيْضِهَا تَقْضِي الصِّيَامَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَوَاتِ، وَلِأَنَّ فِيْ قَضَاءِ الصَّلَوَاتِ حَرَجًا لِتَضَاعُفِهَا، وَلَا حَرَجَ فِيْ قَضَاءِ الصَّوْمِ.

ترجمہ: اور حیض حائضہ عورت سے نماز کو ساقط کر دیتا ہے اور اس پر روزے کو حرام قرار دیتا ہے اور حائضہ عورت روزے کی قضاء کرے گی، لیکن نماز کی قضا نہیں کرے گی، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس فرمان کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں جب ہم میں سے کوئی عورت اپنے حیض سے پاک ہوتی تھی تو وہ صرف روزوں کی قضاء کرتی تھی اور نمازوں کی قضاء نہیں کرتی تھی۔ اور اس لیے بھی کہ نمازوں کے دوچند ہو جانے کی وجہ سے ان کی قضاء میں حرج ہے، جب کہ روزے کی قضاء کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اللغاتُ:

﴿تَضَاعُفِ﴾ اسم مصدر، باب تفاعل؛ دوگنا ہونا، دہرا ہونا۔

تخریج:

1. اخرجه الائمة الستة فی کتبهم والبخاری فی کتاب الحیض باب لا تقضی الحائض الصلاة حدیث رقم ۳۲۱.
و ابوداؤد فی کتاب الطهارة باب فی الحائض لا تقضی الصلاة حدیث رقم ۲۶۲.

حیض کا حکم:

امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ حیض کے احکام بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حیض کی حالت میں عورت سے نماز معاف ہے اور اس کے لیے روزہ رکھنا حرام ہے، البتہ جب عورت حیض سے پاک ہو جائے تو صرف روزوں کی قضاء کرلے اور نمازوں کی قضاء اس پر واجب نہیں ہے، اور اس سلسلے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا وہ فرمان مستدل ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور جس میں صرف قضائے صوم کو بیان کیا گیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے نمازوں کی قضاء واجب نہ ہونے کی عقلی دلیل بھی بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم حائضہ عورت پر نمازوں کی قضاء کو واجب اور لازم قرار دے دیں تو وہ بے چاری تاحیات قضاء ہی کرتی رہے گی، کیوں کہ اگر کسی عورت کو مثلاً دس دن حیض آتا ہے تو اس کی پچاس وقت کی نمازیں قضاء ہوگئیں، اب حیض سے فراغت کے بعد اگر ہر دن وہ پانچ وقتیہ نمازیں پڑھے اور پانچ نمازوں کی قضاء کرے تو دس دن تک لگاتار اسے دس وقت کی نمازیں پڑھنی ہوں گی، جو جوئے شیر لانے

کے مترادف ہے، کیوں کہ عورتوں پر گھریلو ذمے داریاں بھی کچھ کم نہیں ہوتیں، اس لیے نمازوں کی قضاء میں حرج ہے اور شریعت نے ہر محاذ پر اپنے ماننے والوں سے حرج کو دور کیا ہے، لہٰذا اس محاذ پر بھی حائضہ سے دفع حرج کے پیش نظر نمازوں کی قضاء معاف ہوگی۔

اس کے برخلاف روزوں کی قضاء کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ روزہ گیارہ مہینے کے بعد فرض ہوتا ہے، اگر کسی عورت کے دس روزے بھی قضاء ہوگئے تو قضاء کرنے کی صورت میں ہر مہینے ایک روزہ بھی نہیں پڑے گا اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی لیے حائضہ پر روزوں کی قضاء بھی واجب ہے۔

وَلَا تَدْخُلُ الْمَسْجِدَ وَكَذَا الْجُنُبُ لِقَوْلِهِ [1] عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنِّيْ لَا أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا جُنُبٍ، وَهُوَ بِإِطْلَاقِهِ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ فِيْ إِبَاحَةِ الدُّخُوْلِ عَلٰى وَجْهِ الْعُبُوْرِ وَالْمُرُوْرِ، ﴿وَلَا تَطُوْفُ بِالْبَيْتِ﴾ لِأَنَّ الطَّوَافَ فِي الْمَسْجِدِ، وَلَا يَأْتِيْهَا زَوْجُهَا لِقَوْلِهِ تَعَالٰى وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ (سورة البقرة : ٢٢٢).

ترجمہ: اور حائضہ مسجد میں بھی داخل نہ ہو، نیز جنبی بھی (مسجد میں داخل نہ ہو) اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے ''میں حائضہ اور جنبی کے لیے مسجد کو حلال نہیں سمجھتا، اور یہ حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے گذرنے اور پار کرنے کے طور پر دخول کی اجازت دینے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہے۔

اور حائضہ بیت اللہ کا طواف بھی نہ کرے، کیوں کہ طواف مسجد میں ہوتا ہے۔ اور حائضہ سے اس کا شوہر ہم بستر نہ ہو، کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے کہ پاک ہوجانے تک حائضہ عورتوں کے قریب نہ جاؤ۔

اللغات:

﴿عُبُوْر﴾ اسم مصدر، باب نصر؛ پار کرنا، تجاوز کرنا۔ ﴿مُرُوْر﴾ اسم مصدر، باب نصر۔

تخریج:

[1] اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الطہارۃ باب فی الجنب یدخل المسجد حدیث رقم ۲۳۳.

حائضہ کے احکام:

اس عبارت میں حائضہ سے متعلق تین احکام کا بیان ہے (۱) پہلا حکم یہ ہے کہ حائضہ کے لیے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، اور چوں کہ عدم طہارت کے حوالے سے جنبی بھی حائضہ کا ہم معنی ہے، اس لیے اس کے لیے بھی ہمارے یہاں مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔ اور اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان دلیل ہے کہ میں حائضہ اور جنبی کے لیے مسجد کو حلال نہیں سمجھتا، آپ کا یہ فرمان اس سلسلے میں بیّن دلیل ہے کہ حائضہ اور جنبی کے لیے مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے۔

اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگرچہ حائضہ اور جنبی کے لیے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، تاہم ان کے لیے مسجد سے گذرنا بہرحال جائز ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے **لاتقربوا الصلاۃ وأنتم**

سکاری حتی تعلموا ما تقولون ولا جنبا إلاّ عابري سبیل الآیة یعنی نشے کی حالت میں نماز کے قریب مت جاؤ، یہاں تک کہ اپنی کہی ہوئی باتوں کو سمجھنے لگو، اور جنابت کی حالت میں بھی مت جاؤ الاّ یہ کہ تم راہ چلنے والے ہو، اس آیت سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا وجہ استدلال بایں معنی ہے کہ آیت میں **الصلاۃ** سے **مکان صلاۃ** یعنی مسجد مراد ہے، اور آیت پاک کا مفہوم یہ ہے کہ نشے اور جنابت کی حالت میں مسجد کے قریب جانے کی ممانعت ہے اور پھر اس ممانعت سے إلاّ کے ذریعہ استثناء کرتے ہوئے یہ حکم مذکور ہے کہ اگر کوئی نشہ آور یا جنبی آدمی مسجد سے گذرتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے ہم حائضہ (شوافع) اور جنبی کے لیے مرور اور عبور کی اجازت دیتے ہیں۔

ہماری طرف سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو پہلا جواب یہ ہے کہ ہماری بیان کردہ حدیث مطلق ہے اور اس میں عبور یا مرور کی کوئی قید نہیں ہے، اس لیے جنبی اور حائضہ کے لیے مطلقاً مسجد جانے کی اجازت نہیں ہوگی، خواہ وہ علی وجہ المرور اور عبور ہی کیوں نہ ہو۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت پاک کا جو مفہوم آپ مراد لے رہے ہیں وہ درست نہیں ہے، کیوں کہ **إلاّ** یہاں **ولا** کے معنی میں ہے اور آیت کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ نہ تو نشہ آور کے لیے نماز کے قریب جانے کی اجازت ہے اور نہ ہی جنبی کے لیے، اور نہ ہی ان میں سے کوئی علی سبیل المرور مسجد کے قریب جائے۔

اور تیسرا جواب ہے یہ کہ **صلاۃ** سے نماز ہی مراد ہے اور **عابري سبیل** سے مسافر مراد ہیں اور آیت کا مفہوم یہ ہے کہ نشہ اور جنابت کی حالت میں نماز پڑھنا ممنوع ہے، لیکن مسافروں کے لیے بحالت جنابت تیمم کر کے نماز پڑھنے کی اجازت ہے، اس آیت کا یہ مفہوم حضرت علی اور رأس المفسرین حضرت ابن عباس سے مروی ہے، چناں چہ بنایہ میں ہے **وقال أبوبکر الرازي في أحکام القرآن روی علي رضی اللہ عنہ وابن عباس رضی اللہ عنہما أن المراد بعابري السبیل المسافرین إذا لم یجدوا الماء یتیمموا ویصلون بہ۔** (بنایہ ۱/۶۳۸)

(۲) عبارت کا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حائضہ بیت اللہ شریف کا طواف بھی نہ کرے، اس لیے کہ بیت اللہ کا طواف بھی مسجد حرام میں ہوتا ہے اور حائضہ کے لیے مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے، لہٰذا طواف بھی ممنوع ہوگا۔ صاحب عنایہ نے لکھا ہے کہ حائضہ کے لیے مطلقاً طواف کرنا ممنوع ہے، خواہ مسجد کے اندر سے کرے یا باہر سے، اس کے بالمقابل طاہرہ عورت کے لیے اندر باہر دونوں جگہ سے طواف کرنے کی اجازت ہے، اس لیے اگر ممانعتِ طواف کی علت کو دخول مسجد کی ممانعت قرار نہ دے کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کو علت قرار دیا جائے **الطوف بالبیت صلاۃ** (بیت اللہ کا طواف نماز کے مانند ہے) تو زیادہ بہتر ہوتا، تاکہ اس حکم کے تحت باہر سے بھی حائضہ کے لیے طواف کی ممانعت واضح ہوجاتی۔

(۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ حائضہ عورت سے ہم بستری نہ کی جائے، کیوں کہ قرآن کریم نے **لاتقربوھن حتی یطھرن** کے فرمان سے بحالت حیض وطی کرنے پر بند لگا دی ہے، نیز حدیث میں بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **اصنعوا کل شيء إلاّ النکاح** یعنی حالت حیض میں جماع کے علاوہ ہر کام کرو، اس حدیث میں **النکاح** سے **الجماع** مراد ہے۔

﴿وَلَيْسَ لِلْحَائِضِ وَالْجُنُبِ وَالنُّفَسَاءِ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ﴾ لِقَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَقْرَأُ[1] الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ

الْقُرْآنِ، وَهُوَ حُجَّةٌ عَلٰى مَالِكٍ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ فِي الْحَائِضِ، وَهُوَ بِإِطْلَاقِهِ يَتَنَاوَلُ مَادُوْنَ الْآيَةِ فَيَكُوْنُ حُجَّةً عَلَى الطَّحَاوِيْ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ فِيْ إِبَاحَتِهِ .

ترجمه: اور حائضہ، جنبی اور نفساء کے لیے قرآن پڑھنا بھی جائز نہیں ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے کہ حائضہ اور جنبی قرآن میں سے کچھ بھی نہ پڑھیں، اور یہ حدیث حائضہ کے متعلق امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہے، نیز اپنے اطلاق کی وجہ سے ایک آیت سے کم کو بھی شامل ہے، لہٰذا مادون الآیۃ کو مباح کرنے کے سلسلے میں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف بھی حجت ہوگی۔

اللغات:

﴿نفساء﴾ وہ عورت جس کو نفاس کا خون آتا ہو۔

تخریج:

❶ اخرجہ الترمذی فی کتاب الطهارت باب ماجاء فی الجنب والحائض انهما لا یقران القران، حدیث رقم: ۱۳۱.
و ابن ماجہ فی کتاب الطهارت باب ماجاء فی قراءة القران علی غیر طهارة، حدیث رقم: ۵۹۵.

حائضہ اور جنبی وغیرہ کے لئے ایک آیت قرآنی کی تلاوت کے جواز کا مسئلہ:

حائضہ اور اس کے ہم معنیٰ جنبی اور نفاس والی عورتوں کے لیے ایک حکم یہ بھی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے قرآن کریم پڑھنے کی ممانعت ہے، اور یہ ممانعت عام ہے، یعنی یہ سب نہ تو قرآن کریم کی پوری آیت پڑھ سکتے ہیں اور نہ ہی ایک آیت سے کم پڑھ سکتے ہیں، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث پاک میں جو ممانعت بیان فرمائی ہے وہ مطلق ہے اور اپنے اطلاق کی وجہ سے آیت اور مادون الآیۃ سب کو شامل ہے۔

اس کے برخلاف امام مالک رحمۃ اللہ علیہ حائضہ کے لیے قرأت قرآن کی اجازت دیتے ہیں اور اس اجازت کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ عورت معذور ہے، کیوں کہ طہارت حاصل کرنے پر قادر نہیں ہے اور معذورین کے لیے شریعت نے بہت سے مقامات پر نرم گوشہ اور نرم رویہ اپنایا ہے، اس لیے حائضہ کے لیے بھی شریعت میں نرم گوشہ ہوگا اور اسے قرآن پڑھنے کی اجازت ہوگی۔

ان کے علاوہ امام طحاویؒ حائضہ وغیرہ کے لیے ایک آیت سے کم قرآن پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور بقول صاحب عنایہ اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ شریعت میں قرآن کریم کے ساتھ دو حکم متعلق ہیں (۱) قراءت قرآن سے نماز کا جواز (۲) حائضہ اور نفساء وغیرہ کے لیے قرآن پڑھنے کی ممانعت، اور چوں کہ پہلے حکم میں فصل ہے کہ اگر نماز میں ایک آیت کی مقدار قرآن پڑھا جائے تو نماز صحیح ہوگی۔ اور اگر ایک آیت کی مقدار سے کم پڑھا جائے تو نماز صحیح نہیں ہوگی، لہٰذا جب پہلے حکم میں آیت اور مادون الآیۃ میں فرق ہے تو دوسرے حکم میں بھی ان کے مابین فرق اور فصل ہوگا، اور جب فرق ہوگا تو حائضہ وغیرہ کے لیے صرف پوری آیت پڑھنے کی ممانعت ہوگی اور مادون الآیۃ پڑھنا ان کے لیے جائز اور درست ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ہماری پیش کردہ حدیث دونوں کے خلاف حجت ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف بایں معنیٰ حجت ہے کہ اس حدیث میں صاف لفظوں میں حائضہ کے لیے قرآن کریم پڑھنے کی ممانعت وارد ہے، اس لیے اس قدر واضح نص کو چھوڑ کر عقلی پتنگ اُڑانا درست نہیں ہے۔ اور امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف اس طرح حجت ہے کہ حدیث پاک میں شیئًا کا لفظ نکرہ

واقع ہے اور نکرہ جب مقام نفی اور جائے نہی میں واقع ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے، اس لیے حدیث میں بیان کردہ قراءتِ قرآن کی ممانعت کا حکم عام ہوگا اور آیت اور مادون الآیۃ سب کو شامل ہوگا، لہٰذا اب اس میں سے مادون الآیۃ کو خارج کرنا نص کے ساتھ زیادتی کرنا ہے جو کسی بھی حال میں درست نہیں ہے۔ (عنایہ ار ۱۷۰)

﴿وَلَيْسَ لَهُمْ مَسُّ الْمُصْحَفِ إِلَّا بِغِلَافِهِ، وَلَا أَخْذُ دِرْهَمٍ فِيْهِ سُوْرَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا بِصُرَّتِهِ، وَكَذَا الْمُحْدِثُ لَا يَمَسُّ الْمُصْحَفَ إِلَّا بِغِلَافِهِ﴾ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ❶ لَا يَمَسُّ الْقُرْآنَ إِلَّا طَاهِرٌ، ثُمَّ الْحَدَثُ وَالْجَنَابَةُ حَلَّا الْيَدَ فَيَسْتَوِيَانِ فِيْ حُكْمِ الْمَسِّ، وَالْجَنَابَةُ حَلَّتِ الْفَمَ دُوْنَ الْحَدَثِ فَيَفْتَرِقَانِ فِيْ حُكْمِ الْقِرَاءَةِ، وَغِلَافُهُ مَا يَكُوْنُ مُتَجَافِيًا عَنْهُ دُوْنَ مَا هُوَ مُتَّصِلٌ بِهِ كَالْجِلْدِ الْمُشَرَّزِ هُوَ الصَّحِيْحُ، وَيُكْرَهُ مَسُّهُ بِالْكُمِّ هُوَ الصَّحِيْحُ، لِأَنَّهُ تَابِعٌ لَهُ، بِخِلَافِ كُتُبِ الشَّرِيْعَةِ لِأَهْلِهَا حَيْثُ يُرَخَّصُ فِيْ مَسِّهَا بِالْكُمِّ، لِأَنَّ فِيْهِ ضَرُوْرَةً، وَلَا بَأْسَ بِدَفْعِ الْمُصْحَفِ إِلَى الصِّبْيَانِ، لِأَنَّ فِي الْمَنْعِ تَضْيِيْعُ حِفْظِ الْقُرْآنِ، وَفِي الْأَمْرِ بِالتَّطْهِيْرِ حَرَجًا بِهِمْ وَهٰذَا هُوَ الصَّحِيْحُ.

ترجمه: اور حائضہ وغیرہ کے لیے غلاف کے بغیر قرآن کریم چھونا بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی کسی ایسے درہم کا پکڑنا جائز ہے جس میں قرآن کریم کی کوئی سورت (تحریر) ہو، مگر اس کی تھیلی کے ساتھ، نیز محدث کے لیے بھی غلاف کے بغیر قرآن چھونا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ قرآن کو صرف پاک آدمی ہی چھوئے۔

پھر حدث اور جنابت دونوں چیزیں ہاتھ میں حلول کر گئیں، اس لیے یہ دونوں حکمِ مس میں برابر ہوں گی اور جنابت منہ میں سرایت کر گئی، نہ کہ حدث، اس لیے پڑھنے کے حکم میں دونوں جدا جدا ہوں گی۔

اور قرآن کا غلاف وہ ہے، جو اس سے جدا ہو جاتا ہو، نہ کہ وہ جو اس سے لگا رہتا ہو، جیسے بندھی ہوئی جلد، یہی صحیح ہے۔ اور آستین سے قرآن پاک چھونا مکروہ ہے یہی صحیح ہے، کیوں کہ آستین چھونے والے کے تابع ہے۔

برخلاف شرعی کتابوں کے جو ان کے اہل کے پاس ہوتی ہیں، چناں چہ ان کے لیے ان کتابوں کو آستین سے چھونے کی رخصت ہے، کیوں کہ اس میں ضرورت ہے۔

اور بچوں کو قرآن دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ اس سے روکنے میں قرآن کریم کا ضیاع ہے جب کہ بچوں کو (ہمہ وقت) پاکی حاصل کرنے کا حکم دینے میں ان کے ساتھ حرج ہے، اور یہی صحیح قول ہے۔

اللغات:

﴿غِلَافٍ﴾ جس سے کوئی چیز ڈھانکی جائے، ڈھکن، لفافہ جز دان وغیرہ۔ ﴿صُرَّةٍ﴾ تھیلی، ہمیانی۔ ﴿مُتَجَافِيْ﴾ جدا، علیحدہ۔ ﴿مُشَرَّز﴾ بندھا ہوا، متفرق اجزاء کا مجموعہ جس کو اکٹھا کر کے باندھ دیا گیا ہو۔ ﴿كُمّ﴾ آستین۔

تخریج:

❶ اخرجہ طبرانی فی المعجم الکبیر حدیث رقم ۱۳۲۵۱ ج ۱۲ ص ۳۱۳.

ناپاک انسان کے لیے قرآن مجید کو چھونے کا مسئلہ:

صاحب کتاب قرأت قرآن کا حکم بیان کرنے کے بعد یہاں سے مس قرآن کا حکم بیان فرما رہے ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ حائضہ، جنبی، نفساء اور محدث کے لیے غلاف کے بغیر قرآن کریم کو چھونا اور پکڑنا درست نہیں ہے، اسی طرح ہر ایسی چیز کو کور (COVER) اور تھیلی کے بغیر پکڑنا جائز نہیں ہے، جس میں قرآن کریم کی کوئی آیت یا سورت لکھی ہوئی ہو خواہ وہ درہم ہو یا کچھ اور ہو، اور اس پر نبی اکرم ﷺ کی وہ حدیث دلیل ہے جو کتاب میں مذکور ہے یعنی **لا یمس القرآن إلا طاهر**۔

ثم الحدث الخ صاحب کتاب مس مصحف کے عدم جواز میں حائضہ وغیرہ کے ساتھ جنبی کو شامل کرنے کی علت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قرآن کریم ہاتھ سے چھوا اور پکڑا جاتا ہے اور ہاتھ کی عدم طہارت میں محدث اور جنبی دونوں برابر ہیں، کیوں کہ جس طرح جنابت میں ہاتھ دھونا ضروری ہے، اسی طرح حدث میں بھی اس کا غسل ضروری ہے، لہٰذا جب عدم طہارت میں دونوں برابر ہیں تو حکم مس میں بھی دونوں برابر ہوں گے اور ان میں سے کسی کے لیے بھی مس مصحف کی اجازت نہیں ہوگی۔

اس کے بالمقابل قرأت قرآن کا تعلق چوں کہ فم اور منہ سے ہے اور منہ کی طہارت کے سلسلے میں حدث اور جنابت دونوں کا حکم الگ الگ ہے، کیوں کہ جنابت منہ کے اندر سرایت کر جاتی ہے، اسی لیے جنبی کے لیے کلی کرنا اور اندرون منہ کو صاف کرنا فرض اور ضروری ہے، جب کہ حدث منہ کے اندر سرایت نہیں کرتا، اس لیے حدث میں منہ کے اندرونی حصے کو صاف کرنا نہ تو فرض ہے اور نہ ہی واجب ہے، لہٰذا جب حکم طہارت میں دونوں جدا ہیں تو حکم قرأت میں بھی جدا ہوں گے، اور محدث کے لیے قراءت قرآن کی اجازت تو ہوگی، مگر جنبی کے لیے اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

وغلافه الخ صاحب ہدایہ قرآن کے غلاف کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس غلاف کے ساتھ ہم نے مس مصحف کی اجازت دی ہے اس سے مراد وہ غلاف ہے، جو مصحف سے جدا ہو سکتا ہو، جیسے کپڑے وغیرہ کے جزدان، اس سے وہ غلاف اور کور مراد نہیں ہے جو قرآن کریم سے لگا اور چمٹا رہتا ہے، جیسے چمڑے وغیرہ کی بندھی ہوئی جلد، کیوں کہ جلد قرآن کے تابع ہے، لہٰذا اس کا چھونا قرآن ہی کا چھونا ہوگا، اس لیے غلاف سے جزدان مراد لینا ہی زیادہ بہتر ہے، اسی طرح جنبی وغیرہ کے لیے آستین سے قرآن کریم کا چھونا بھی صحیح نہیں ہے، کیوں کہ آستین چھونے والے کے تابع ہوتی ہے، لہٰذا جو حکم چھونے والا کا ہوگا وہی آستین کا ہوگا۔

البتہ علماء، فقہاء اور دینی احکام ومسائل سے اشتغال رکھنے والے حضرات کے لیے آستین سے شرعی اور دینی کتابوں کا چھونا اور اُٹھانا جائز ہے، اس لیے کہ اگر چہ ان کتابوں میں بھی قرآن کریم کی آیات تحریر ہوتی ہیں، مگر کثرتِ مشاغل کی وجہ سے ان حضرات کو بار بار وضو کرنے میں حرج لاحق ہوگا، اس لیے اشاعتِ علم کی ضرورت اور دفعِ حرج کے پیش نظر ان کے لیے آستین سے دینی کتابوں کو چھونے کی رخصت اور اجازت دی گئی ہے۔

ولا بأس الخ فرماتے ہیں کہ چھوٹے چھوٹے بے وضو بچوں کو قرآن کریم دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ اگر بے وضو ہونے کی وجہ سے انھیں قرآن کریم نہیں دیں گے، تو وہ تعلیم وتعلم سے رک جائیں گے اور اس میں ضیاعِ قرآن کا خدشہ ہے، اور

اگر باوضو لینا ان پر لازم کر دیں گے تو وہ بچے حرج میں مبتلا ہو جائیں گے، کیوں کہ اولاً تو صغرسنی کی وجہ سے وہ مکلّف نہیں ہیں، دوسرے بچے ہمہ وقت پاخانہ پیشاب میں لگے رہتے ہیں، اس لیے ان پر وضو لازم کرنے کی صورت میں وہ حرج میں مبتلا ہو جائیں گے، حالاں کہ جب شریعت نے مکلّفین وبالغین سے حرج کو دور کر دیا ہے، تو پھر بچوں کا کیا کہنا۔

﴿وَإِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِأَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ أَيَّامٍ لَمْ تَحِلَّ وَطْيُهَا حَتَّى تَغْتَسِلَ﴾ لِأَنَّ الدَّمَ يَدُرُّ تَارَةً وَيَنْقَطِعُ أُخْرٰى فَلَا بُدَّ مِنَ الْاِغْتِسَالِ لِيَتَرَجَّحَ جَانِبُ الْاِنْقِطَاعِ، ﴿وَلَوْ لَمْ تَغْتَسِلْ وَمَضٰى عَلَيْهَا أَدْنٰى وَقْتُ الصَّلَاةِ بِقَدْرِ أَنْ تَقْدِرَ عَلَى الْاِغْتِسَالِ وَالتَّحْرِيْمَةِ حَلَّ وَطْيُهَا﴾ لِأَنَّ الصَّلَاةَ صَارَتْ دِيْنًا فِيْ ذِمَّتِهَا فَطَهُرَتْ حُكْمًا.

ترجمہ: اور جب دم حیض دس دن سے کم مدت میں بند ہو جائے تو عورت کے غسل کرنے سے پہلے اس سے وطی کرنا حلال نہیں ہے، کیوں کہ خون کبھی جاری ہو جاتا ہے اور کبھی بند ہو جاتا ہے، اس لیے غسل کرنا ضروری ہے، تا کہ جانبِ انقطاع کو ترجیح حاصل ہو جائے۔ اور اگر عورت نے غسل نہیں کیا اور اس پر نماز کا ادنیٰ وقت گذر گیا اتنی مقدار میں کہ وہ غسل کرنے اور تکبیر تحریمہ کہنے پر قادر ہو گئی تھی تو اس سے وطی کرنا حلال ہے، کیوں کہ اس کے ذمے نماز مقروض ہو گئی، لہٰذا حکماً وہ عورت پاک ہو گئی۔

اللغات:

﴿يَدُرُّ﴾ باب نصر؛ بہنا، بہتا ہے۔ ﴿دَيْنٌ﴾ ادھا، قرض۔

دس دن سے کم میں حیض ختم جانے کی صورت کا حکم:

حائضہ عورت کے لیے ایک حکم یہ ہے کہ اگر عادت کے مطابق اکثر مدتِ حیض یعنی دس دن سے کم مدت میں کسی حائضہ عورت کا خون بند ہو گیا تو جب تک وہ غسل نہ کر لے اس وقت تک اس سے جماع کرنا حلال نہیں ہے، کیوں کہ اکثر مدت گذرنے سے پہلے جو خون بند ہوتا ہے وہ کبھی کبھی جاری بھی ہو جاتا ہے، اس لیے بند ہونے کے پہلو کو ترجیح دینے کے لیے غسل کرنا ضروری ہے، غسل کے بعد جانب انقطاع راجح ہو جائے گی اور وطی بھی حلال ہو جائے گی۔

لیکن اگر اس عورت نے غسل نہیں کیا اور اس پر نماز کا وقت اتنی مقدار میں گذر گیا جس میں کہ وہ غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی تھی، تو اب اس سے وطی کرنا حلال ہے، کیوں کہ اب اس کے ذمہ موجودہ نماز قضاء ہو گئی، اس لیے کہ شریعت نے اسے حکماً پاک قرار دے دیا، تبھی تو اس کے ذمے نماز کی قضاء ہوئی، اور ہماری شریعت ایسا نہیں کر سکتی کہ اپنے حق کو ثابت کر دے اور بندوں کے حق کو ختم کر دے، لہٰذا مذکورہ عورت حکماً پاک ہے اور جب پاک ہے تو اس سے ہم بستری کرنا بھی جائز اور حلال ہے۔

﴿وَلَوْ كَانَ انْقَطَعَ الدَّمُ دُوْنَ عَادَتِهَا فَوْقَ الثَّلَاثِ لَمْ يَقْرُبْهَا حَتّٰى تَمْضِيَ عَادَتُهَا وَإِنِ اغْتَسَلَتْ﴾ لِأَنَّ الْعَوْدَةَ فِي الْعَادَةِ غَالِبٌ فَكَانَ الْاِحْتِيَاطُ فِي الْاِجْتِنَابِ، وَإِنِ انْقَطَعَ الدَّمُ لِعَشَرَةِ أَيَّامٍ حَلَّ وَطْيُهَا قَبْلَ الْغُسْلِ، لِأَنَّ الْحَيْضَ لَا مَزِيْدَ لَهُ عَلَى الْعَشَرَةِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يُسْتَحَبُّ قَبْلَ الْاِغْتِسَالِ لِلنَّهْيِ فِي الْقِرَاءَةِ بِالتَّشْدِيْدِ.

ترجمہ: اور اگر خون حائضہ عورت کی عادت سے کم اور تین دن سے زیادہ مدت میں بند ہوا تو اس کی عادت کے ایام گذرنے سے پہلے شوہر اس سے جماع نہ کرے اگرچہ وہ غسل کرلے، کیوں کہ عادت کے دوران خون کا واپس آنا غالب ہے، اس لیے اجتناب کرنے ہی میں احتیاط ہے۔

اور اگر خون دس دن پر بند ہوا تو غسل کرنے سے پہلے بھی اس سے وطی کرنا حلال ہے، کیوں کہ دس دن سے زیادہ حیض نہیں آتا، البتہ غسل کرنے سے پہلے وطی کرنا مستحب نہیں ہے اس ممانعت کی وجہ سے جو (یطّھرن کو) مشدد پڑھنے کے متعلق وارد ہوئی ہے۔

عادت سے پہلے اور بعد خون رُکنے کی صورت کے احکام:

اس سے پہلے عادت کے موافق خون بند ہونے کا بیان تھا، یہاں یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی عورت کا خون اس کی عادت سے کم اور تین دنوں سے زائد مدت میں بند ہوجائے، مثلاً کسی عورت کی عادت ۶ دن خون آنے کی ہے اور چار ہی دن میں اس کا خون بند ہوگیا، تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ ایام عادت گذرنے سے پہلے اس سے ہم بستری نہ کی جائے خواہ وہ کتنے بھی اہتمام سے غسل وغیرہ کرلے، کیوں کہ ابھی اس کی عادت کے ایام باقی ہیں اور ایامِ عادت میں اکثر خون عود کرآتا ہے، اس لیے ایامِ عادت کے گذرنے سے پہلے وطی نہ کرنے میں ہی احتیاط ہے۔

البتہ اگر دس دن مکمل ہونے کے بعد کسی عورت کا خون بند ہوگیا تو اس صورت میں غسل سے پہلے بھی وطی کرنا جائز ہے، کیوں کہ دس دن حیض کی اکثر مدت ہے، لہٰذا یہ بات طے ہے کہ اوّلاً تو اب خون نہیں آئے گا، اور اگر آئے گا بھی تو وہ دمِ استحاضہ ہوگا، اور دونوں صورتیں مانع وطی نہیں ہیں، لہٰذا اب وطی کرنے کی گنجائش ہے، لیکن پھر بھی نظافت اور طہارت کا تقاضا یہ ہے کہ اس صورت میں بھی عورت کے غسل کرنے کے بعد ہی وطی کی جائے، کیوں کہ قرآن کریم میں ایام حیض کے دوران وطی سے ممانعت کے متعلق جو یہ آیت (ولا تقربوھن حتی یطّھرن) ہے، اس میں یطّھرن کو مشدد بھی پڑھا گیا ہے، اور مشدّد پڑھنے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جب تک عورتیں اچھی طرح پاک نہ ہوجائیں ان سے جماع نہ کرو اور اچھی طرح پاک ہونے کا مطلب یہی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد عورت نہا دھوکر فریش ہوجائے۔

﴿وَالطُّهْرُ إِذَا تَخَلَّلَ بَيْنَ الدَّمَيْنِ فِيْ مُدَّةِ الْحَيْضِ فَهُوَ كَالدَّمِ الْمُتَوَالِيْ﴾ قَالَ هٰذِهِ إِحْدَى الرِّوَايَاتِ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَوَجْهُهُ أَنَّ اسْتِيْعَابَ الدَّمِ مُدَّةَ الْحَيْضِ لَيْسَ بِشَرْطٍ بِالْإِجْمَاعِ فَيُعْتَبَرُ أَوَّلُهُ وَاٰخِرُهُ كَالنِّصَابِ فِيْ بَابِ الزَّكَاةِ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَقِيْلَ هُوَ اٰخِرُ أَقْوَالِهِ أَنَّ الطُّهْرَ إِذَا كَانَ أَقَلَّ مِنْ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا لَا يَفْصِلُ وَهُوَ كُلُّهُ كَالدَّمِ الْمُتَوَالِيْ، لِأَنَّهُ طُهْرٌ فَاسِدٌ فَيَكُوْنُ بِمَنْزِلَةِ الدَّمِ، وَالْأَخْذُ بِهٰذَا الْقَوْلِ أَيْسَرُ، وَتَمَامُهُ يُعْرَفُ فِيْ كِتَابِ الْحَيْضِ.

ترجمہ: اور وہ طہر جو دو خونوں کے درمیان متخلل ہو وہ بھی مسلسل آنے والے خون کی طرح ہے، صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ

یہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے مروی روایات میں سے ایک روایت ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خون کا پوری مدتِ حیض کو گھیرنا بالا جماع شرط نہیں ہے، لہٰذا اس کے اول اور آخر کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے زکوٰۃ کے باب میں نصاب ہے۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے اور یہی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت ہے، بل کہ یہ کہا گیا کہ یہ امام صاحب کا آخری قول ہے، وہ یہ ہے کہ اگر طہر کی مدت پندرہ دنوں سے کم ہو تو وہ فاصل نہیں بنے گا اور پورا کا پورا پے در پے آنے والے خون کی طرح ہوگا، کیوں کہ یہ طہر فاسد ہے، لہٰذا خون ہی کے درجہ میں ہوگا اور اس قول پر عمل کرنا زیادہ آسان ہے، اور اس کی پوری تفصیل (امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی) کتاب الحیض میں مذکور ہے۔

اللغات:

﴿مُتَخَلِّل﴾ خلال، دو اشیاء کے درمیان آکر علیحدہ کرنے والی چیز۔ ﴿مُتَوَالِی﴾ پے در پے، مسلسل۔

طہرِ متخلل کی بحث:

حل عبارت سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ طُہر بضم الطاء اس مدت کو کہتے ہیں جو دو خونوں کے درمیان فاصل بن کر آتی ہے اور پھر یہاں طہر سے طہر کامل مراد ہے جس کی اقل مدت پندرہ دن ہے۔ اس کے بالمقابل وہ طہر جو پندرہ دنوں سے کم مدت کے لیے فاصل بنتا ہے وہ طہر فاسد اور طہر ناقص کہلاتا ہے۔

عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر طہر پندرہ دنوں سے کم مدت کے لیے دو حیضوں کے مابین فاصل بنے تو یہ طہر طہرِ فاصل نہیں ہوگا، بل کہ آگے اور پیچھے والی پوری کی پوری مدت حیض کی مدت کہلائے گی، مثال کے طور پر اگر کوئی مبتدأۃ ہو یعنی وہ لڑکی جسے پہلی مرتبہ خون آیا ہو اس نے ایک دن خون دیکھا پھر آٹھ دنوں تک خون بند رہا اس کے بعد دسویں دن پھر خون نظر آیا تو اب اس کے حق میں پورے دس دن حیض کے شمار ہوں گے، کیوں کہ یہاں خون مدت حیض کے شروع اور آخر میں موجود ہے اور کسی بھی امام کے یہاں پوری مدت حیض میں مسلسل خون آنا شرط نہیں ہے، لہٰذا جس طرح وجوب زکوٰۃ کے لیے پورے سال مالک نصاب ہونا شرط نہیں ہے، بل کہ اگر کوئی شخص سال کے شروع اور آخر میں نصاب کا مالک ہو تو اس پر زکوٰۃ فرض ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی حیض کی اول اور آخر مدت میں خون کا پایا جانا کافی ہے اور یہ پوری مدت حیض میں اس کا جریان اور وجود وسیلان ضروری نہیں ہے۔

وعن أبي یوسف الخ اس سلسلے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ پندرہ دن سے کم مدت والا طہر طہر فاصل نہیں ہوگا، بل کہ اسے طہر فاسد اور طہرِ ناقص کہیں گے، اس کی مثال صاحب عنایہ نے یہ بیان کی ہے کہ ایک عورت ہے جسے عادت کے مطابق ہر مہینے میں شروع کے پانچ دن حیض آتا ہے، لیکن ایک مرتبہ مہینے کی پہلی تاریخ سے ایک دن پہلے ہی اسے حیض آگیا اس کے بعد ایک سے لے کر ۵ تاریخ تک وہ پاک رہی اور چھٹے دن پھر اس نے خون دیکھا اور وہ خون دس دن سے متجاوز ہوگیا تو اس صورت میں پانچ دن جو طہر متخلل کے ہیں وہ سب کے سب حیض شمار کیے جائیں گے، کیوں کہ یہ طہر طہر ناقص اور فاسد ہے، اس لیے کہ یہ پندرہ دنوں سے کم ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دوسری روایت ہے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا

آخری قول ہے اور مفتی اور مستفتی کی سہولت کے پیش نظر اسی قول پر فتویٰ بھی ہے، ہر چند کہ اس سلسلے میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اور بھی اقوال مروی ہیں، مگر سب سے سہل اور آسان یہی قول ہے، اس لیے اسی کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیجیے اور زیادہ اقوال میں اُلجھنے کی کوشش نہ کیجیے، ویسے اگر آپ کو تفاصیل سے مزید دل چسپی ہو تو اس سلسلے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب الحیض کا مطالعہ فرمالیجیے۔

﴿وَأَقَلُّ الطُّهْرِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا﴾ هٰكَذَا نُقِلَ عَنْ إِبْرَاهِيْمَ النَّخْعِيِّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَأَنَّهُ لَا يُعْرَفُ إِلَّا تَوْقِيْفًا، ﴿وَلَا غَايَةَ لِأَكْثَرِهِ﴾ لِأَنَّهُ يَمْتَدُّ إِلٰى سَنَةٍ وَسَنَتَيْنِ فَلَا يَتَقَدَّرُ بِتَقْدِيْرٍ إِلَّا إِذَا اسْتَمَرَّ بِهَا الدَّمُ، يُعْرَفُ ذٰلِكَ فِيْ كِتَابِ الْحَيْضِ.

ترجمه: اور طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے اسی طرح ابراہیم نخعیؒ سے منقول ہے، اور یہ مدت توقیف کے بغیر نہیں معلوم ہوسکتی۔ اور اکثر مدت طہر کی کوئی غایت نہیں ہے، اس لیے کہ (کبھی) طہر سال دو سال تک (بھی) دراز ہو جاتا ہے، لہٰذا جب تک برابر خون نہ آنے لگے اس وقت تک کسی مقدار سے اس کا اندازہ نہیں کیا جائے گا۔ یہ بات (حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی) کتاب الحیض سے معلوم کی گئی ہے۔

اللغاتُ:

﴿تَوْقِيْف﴾ واقف کرنا، علم دینا، مراد اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اطلاع دینا، سماعی ہونا۔ ﴿يَمْتَدُّ﴾ باب افتعال: لمبا ہونا، پھیل جانا، بڑھنا۔

مدت طہر کی تفصیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے، مشہور تابعی حضرت ابراہیم نخعیؒ سے یہی مدت منقول ہے اور چوں کہ یہ ایک مقدار ہے، لہٰذا جس طرح دیگر مقادیر سماع پر موقوف ہیں اور سماع ہی سے ان کی تعیین ہوئی ہے، اسی طرح اس کی تعیین بھی سماع سے ہوئی ہے، کیوں کہ ابراہیم نخعیؒ ایک تابعی ہیں، انھوں نے یہ مقدار کسی صحابی سے سنی ہوگی اور صحابی نے صاحب شریعت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا، اس لیے کہ مقادیر کے سلسلے میں عقل اور قیاس کو بھی کوئی دخل نہیں ہے۔

ولا غاية لأكثره الخ فرماتے ہیں کہ اکثر مدت طہر کی کوئی غایت اور انتہا نہیں ہے، کیوں کہ کبھی کبھی طہر کا زمانہ ایک سال یا دو سال تک دراز ہو جاتا ہے، اس لیے اس صورت حال میں طہر کی اکثر مدت کی تعیین کرنا دشوار ہے، لہٰذا ایسی عورتوں کے لیے حکم یہ ہے کہ جب تک پاک رہیں نماز وغیرہ پڑھتی رہیں اور پھر جب استمرار اور تسلسل کے ساتھ خون آنے لگے تو کسی ذی علم سے رجوع کریں، کیوں کہ استمرار دم کی صورت میں طہر کی کوئی نہ کوئی تحدید اور تعیین کرنی پڑے گی۔

صاحب عنایہ نے اس موقع پر ایک مثال یہ بیان کی ہے کہ اگر کسی عورت کو پہلی مرتبہ حیض کا خون آیا اور دس دن تک آتا رہا اس کے بعد سال دو سال تک کے لیے خون بند ہوگیا، اس کے بعد پھر خون آنے لگا تو اس صورت میں اس عورت کا حکم یہ ہوگا کہ

پہلے جو دس دن خون آیا تھا وہ تو حیض کا زمانہ ہوگا، اس کے بعد سال دو سال تک جو خون بند رہا وہ طہر کا زمانہ ہوگا اور پھر دوبارہ جب خون آنے لگے تو ہر ماہ کے شروع میں یا جب بھی اسے خون آئے دس دن حیض کے ہوں گے اور باقی بیس دن طہر کے ہوں گے۔

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں بھی بہت سے اقوال ہیں جن کی تفصیل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب الحیض میں مذکور ہے۔

﴿وَدَمُ الْإِسْتِحَاضَةِ كَالرُّعَافِ﴾ لَا يَمْنَعُ الصَّوْمَ وَلَا الصَّلَاةَ وَلَا الْوَطْيَ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ[1] تَوَضَّئِي وَصَلِّي وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيْرِ، وَلَمَّا عُرِفَ حُكْمُ الصَّلَاةِ ثَبَتَ حُكْمُ الصَّوْمِ وَالْوَطْيِ بِنَتِيْجَةِ الْإِجْمَاعِ.

ترجمہ: اور استحاضے کا خون دم نکسیر ہی کی طرح روزے، نماز اور وطی سے مانع نہیں ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے تم وضو کر کے نماز پڑھ لو اگرچہ خون چٹائی پر ٹپکتا رہے۔ اور جب نماز کا حکم معلوم ہوگیا تو روزے اور وطی کا حکم نتیجۂ اجماع سے ثابت ہوگیا۔

اللغات:

﴿رُعَاف﴾ نکسیر، ناک سے بیماری کی وجہ سے بہنے والا خون۔ ﴿حَصِيْر﴾ بوریا، چٹائی۔

تخریج:

[1] اخرجه ابن ماجه فی كتاب الطهارة باب ماجاء فی المستحاضة حديث رقم ٦٢٤.

استحاضہ کے احکام:

مسئلہ یہ ہے کہ استحاضے کے خون کا حکم دم نکسیر کے حکم کی طرح ہے، یعنی جس طرح دم نکسیر رگ سے نکلتا ہے اور نماز اور روزے وغیرہ سے مانع نہیں ہوتا، اسی طرح دم استحاضہ بھی رگوں سے نکلتا ہے اور نماز وغیرہ سے مانع نہیں ہوتا۔

اس سلسلے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان مستدل ہے کہ جب فاطمہ بنت حبیش نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے حالت استحاضہ میں نماز کے متعلق پوچھا تھا اور یہ عرض کیا تھا **إني امرأة أستحاض فلا أطهر أ فأدع الصلاة، فقال لا؟** کہ اے اللہ کے نبی میں مستحاضہ عورت ہوں اور پاک نہیں ہو پارہی ہوں کیا نماز ترک کردوں؟ آپ نے فرمایا کہ نہیں نماز نہ ترک کرو اور سنو! **اجتنبي الصلاة أيام محيضك ثم اغتسلي وتوضئي لكل صلاة وصلي وإن قطر الدم على الحصير** یعنی صرف ایام حیض میں نماز نہ پڑھو، پھر غسل کرلو اور ہر نماز کے لیے وضو کر کے نماز پڑھو ہر چند کہ خون بوریے پر ٹپکتا رہے، اس حدیث سے یہ مسئلہ تو بالکل صاف ہوگیا کہ دم استحاضہ مانع نماز نہیں ہے۔ اور جب دم استحاضہ مانع نماز نہیں ہے تو مانعِ صوم اور مانعِ وطی تو بدرجۂ اولیٰ نہیں ہوگا، کیوں کہ مطلقاً خون کا آنا نماز کے منافی ہے، چہ جائے کہ وہ دورانِ نماز بھی جاری رہے، اس لیے کہ خون اور طہارت میں کوئی جوڑ ہی نہیں ہے جب کہ نماز کے لیے طہارت شرط ہے، لیکن اس کے باوجود دم استحاضہ کے جریان کے ساتھ نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی ہے، تو روزہ اور وطی کی تو بدرجۂ اولیٰ اجازت ہوگی، کیوں کہ خون تو کسی بھی حالت میں روزہ اور جماع کے منافی نہیں ہے، اس

لیے کہ صوم کی ضد فطر ہے اور وطی کی نقیض عدم وطی ہے نہ کہ خون ہے۔

﴿وَلَوْ زَادَ الدَّمُ عَلَى عَشَرَةِ أَيَّامٍ وَلَهَا عَادَةٌ مَعْرُوْفَةٌ دُوْنَهَا رُدَّتْ إِلٰى أَيَّامِ عَادَتِهَا، وَالَّذِيْ زَادَ اِسْتِحَاضَةٌ﴾ لِقَوْلِهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَدَعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا، وَلِأَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْعَادَةِ يُجَانِسُ مَا زَادَ عَلَى الْعَشَرَةِ فَيُلْحَقُ بِهِ، وَإِنِ ابْتَدَأَتْ مَعَ الْبُلُوْغِ مُسْتَحَاضَةً فَحَيْضُهَا عَشَرَةُ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ، وَالْبَاقِيْ اِسْتِحَاضَةٌ، لِأَنَّا عَرَفْنَاهُ حَيْضًا فَلَا يَخْرُجُ عَنْهُ بِالشَّكِّ. وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اور اگر خون دس دنوں پر بڑھ جائے حالاں کہ دس دن سے کم میں عورت کی عادت معروف ہو، تو وہ اپنی عادت کے ایام ہی پر لوٹائی جائے گی اور وہ خون جو عادت معروفہ سے زائد آیا ہے استحاضے کا خون ہے، کیوں کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ مستحاضہ اپنے ایام حیض میں نماز ترک کردے، اور اس لیے بھی کہ عادت معروفہ سے زائد آنے والا خون دس دن سے زائد آنے والے خون سے ہم آہنگ ہے، لہٰذا اسی کے ساتھ ملحق ہوجائے گا۔

اور اگر کوئی عورت مستحاضہ ہوکر بالغ ہوئی تو ہر مہینے کے دس دن اس کے ایام حیض ہوں گے اور باقی استحاضہ ہوگا، کیوں کہ دس دنوں تک آنے والے خون کو ہم نے حیض جانا ہے، لہٰذا شک کی بنیاد پر وہ حیض ہونے سے خارج نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿تَدَعُ﴾ ود ع یدع، باب فتح؛ ترک کرنا، چھوڑ دے۔ ﴿يُجَانِسُ﴾ باب مفاعلہ، ایک ہی جنس کا ہونا، مجازاً ایک جیسا ہونا۔

تخریج:

❶ اخرجه ابوداؤد فی کتاب الطهارة باب من قال تغتسل من طهر الی طهر حديث رقم ۲۹۷.
والترمذی فی کتاب الطهارت باب ماجاء ان المستحاضة تتوضاء لكل صلاة حديث رقم ۱۲۶.

دس دن سے زیادہ حیض آنے کی صورت کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی عورت کو مثلاً سات دنوں تک خون آنے کی عادت تھی، لیکن کسی مہینے میں اسے سات دن سے زائد خون آگیا اور دس دنوں کے بعد بھی آتا ہی رہا، تو اس صورت میں جو سات دن اس کی ایام عادت کے تھے انھی کو حیض مانا جائے گا اور مابقی کو استحاضہ شمار کیا جائے گا، اس کی نقلی دلیل تو حضور اقدس ﷺ کا وہ فرمان ہے جو کتاب میں مذکور ہے یعنی المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها، اور اس فرمان سے وجہ استدلال بایں معنیٰ ہے کہ حدیث پاک میں أیام أقراء سے مراد ایام عادت ہیں اور چوں کہ ان ایام میں اس کے لیے نماز نہ پڑھنے کا حکم وارد ہوا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صورت مسئلہ میں مذکورہ مستحاضہ عورت کے ایام عادت ہی ایام حیض ہوں گے، کیوں کہ حالتِ حیض ہی میں نماز نہیں پڑھی جاتی۔

دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ ایام عادت سے زائد آنے والا خون اس خون سے ہم آہنگ ہے جو دس دنوں سے زائد آئے، اور دس دنوں سے زائد آنے والا خون بالاتفاق دم استحاضہ ہے، لہٰذا ایام عادت سے زائد آنے والا خون بھی دم استحاضہ ہوگا، اور دمِ حیض وہی خون ہوگا جو ایام عادت میں آیا ہو۔

وإن ابتدأت الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی لڑکی کو پہلی مرتبہ خون آیا اور لگا تار آتا رہا یہاں تک کہ دس دنوں سے تجاوز کرگیا تو اس صورت میں ہر مہینے کے دس دن اس کے حق میں حیض کے ہوں گے اور اس کے علاوہ جتنے دن بھی خون آئے گا وہ استحاضہ کے ایام ہوں گے، کیوں کہ جب اس عورت کی کوئی عادت نہیں ہے اور اس کا خون تین دن میں بھی بند نہیں ہوا یہاں تک کہ اکثر مدت حیض یعنی دس دنوں سے بھی تجاوز کرگیا، تو اب ہمیں یقینی طور سے یہ نہیں معلوم ہوسکتا کہ اس کے ایام حیض کتنے ہیں، البتہ یہ بات یقین سے معلوم ہے کہ حیض کی اکثر مدت دس دن ہے، اور دس دنوں تک حیض کا خون آسکتا ہے، لہٰذا صورت مسئلہ میں جو چیز یقین سے معلوم ہے اسی پر عمل کریں گے اور شک یا تردد کی وجہ سے یقینی طور پر معلوم چیز سے انحراف نہیں کریں گے، کیوں کہ فقہ کا ضابطہ یہ ہے کہ **الیقین لایزول بالشك**، اور مذکورہ عورت کے لیے یہ فیصلہ سنائیں گے کہ دس دن اس کے حق میں حیض کے ہیں اور مابقی استحاضہ کے ہیں۔

فَصْلٌ أَيْ هٰذَا فَصْلٌ فِيْ بَيَانِ أَحْكَامِ الْاِسْتِحَاضَةِ
یہ فصل احکام استحاضہ کے بیان کے سلسلے میں ہے

صاحب کتاب نے باب الحیض والاستحاضۃ کے تحت چوں کہ استحاضۃ کا عنوان قائم کر دیا ہے، اسی لیے غالبًا یہاں فصل کو بغیر عنوان کے ساتھ حیض، استحاضہ اور نفاس میں فصل اور فرق کرنے کے لیے بیان کیا ہے، پھر چوں کہ نفاس کے بالمقابل استحاضہ کے مسائل کثیر الوقوع ہیں، اس لیے احکام استحاضہ کو احکام نفاس سے پہلے بیان کیا جا رہا ہے۔

﴿وَالْمُسْتَحَاضَةُ وَمَنْ بِهِ سَلَسُ الْبَوْلِ وَالرُّعَافُ الدَّائِمُ وَالْجُرْحُ الَّذِيْ لَا يَرْقَأُ يَتَوَضَّؤُوْنَ لِوَقْتِ كُلِّ صَلَاةٍ فَيُصَلُّوْنَ بِذٰلِكَ الْوُضُوْءِ فِي الْوَقْتِ مَا شَاءُ وْا مِنَ الْفَرَائِضِ وَالنَّوَافِلِ﴾ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ تَتَوَضَّأُ الْمُسْتَحَاضَةُ لِكُلِّ مَكْتُوْبَةٍ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ، وَلِأَنَّ اِعْتِبَارَ طَهَارَتِهَا ضَرُوْرَةُ أَدَاءِ الْمَكْتُوْبَةِ فَلَا تَبْقٰى بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْهَا، وَلَنَا قَوْلُهُ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِوَقْتِ كُلِّ صَلَاةٍ، وَهُوَ الْمُرَادُ بِالْأَوَّلِ، لِأَنَّ اللَّامَ تُسْتَعَارُ لِلْوَقْتِ، يُقَالُ اٰتِيْكَ لِصَلَاةِ الظُّهْرِ أَيْ وَقْتِهَا، وَلِأَنَّ الْوَقْتَ أُقِيْمَ مَقَامَ الْأَدَاءِ تَيْسِيْرًا فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَيْهِ .

ترجمہ: مستحاضہ عورت اور جس شخص کو سلسل بول کا مرض ہو، دائمی نکسیر ہو یا ایسا زخم ہو جو مندمل نہ ہوتا ہو، یہ لوگ ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کریں اور اس وضو سے وقت کے اندر اندر جتنی چاہیں فرائض اور نوافل پڑھیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مستحاضہ ہر فرض نماز کے لیے وضو کرے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لیے وضو کرے۔ اور اس لیے بھی کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار (ادائیگی) فریضہ کی ضرورت کے پیش نظر ہے، لہٰذا ادائیگی فریضہ سے فارغ ہونے کے بعد یہ ضرورت باقی نہیں رہے گی۔

ہماری دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد عالی ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرے اور پہلی حدیث سے یہی مراد ہے، کیوں کہ لام کو وقت کے لیے مستعار لے لیا جاتا ہے اور یوں کہا جاتا ہے اٰتیک لصلاۃ الظھر اس کا مطلب یہی ہے کہ میں بوقت ظہر تمھارے پاس آؤں گا، اور اس لیے بھی کہ آسانی کے پیش نظر وقت مقام اداء کے قائم مقام ہے، لہٰذا اسی پر حکم کا مدار ہوگا۔

اللغات:

﴿الرُّعَافُ﴾ نکسیر۔ ﴿یُدَارُ﴾ مدار رکھا جائے گا، گھما دیا جائے گا۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابن ماجہ فی کتاب الطھارۃ باب ما جاء فی المستحاضہ حدیث رقم ٦٢٥.

و ابوداؤد فی کتاب الطھارۃ باب رقم ١١٢ حدیث ٢٩٧.

طہارت کے باب میں معذور کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مستحاضہ عورت اسی طرح وہ شخص جسے سلسل بول کا مرض ہو اور وقفے وقفے سے اس کو پیشاب آتا رہتا ہو، یا وہ شخص جس کو دائمی نکسیر ہو، یا اس کے جسم میں کوئی ایسا زخم ہو جو مندمل نہ ہوتا ہو اور ہمہ وقت اس سے خون رِستا ہو، یہ تمام کے تمام معذور ہیں اور ہمارے یہاں نماز کے متعلق ان کے لیے حکم یہ ہے کہ یہ لوگ ہر نماز کے لیے وضو کریں اور اس نماز کا وقت باقی رہتے ہوئے جتنی چاہیں نمازیں پڑھیں، خواہ فرائض کے قبیل کی ہوں یا نوافل کے قبیل کی ہوں، اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس طرح کے معذورین ہر فرض نماز کے لیے وضو کریں اور اس وضو سے صرف اور صرف فرض نماز پڑھیں، اس کے علاوہ کوئی اور نماز نہیں پڑھ سکتے۔

ان کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے "**المستحاضة تتوضأ لكل صلاة**" یعنی مستحاضہ ہر نماز کے لیے وضو کرے، اس حدیث سے وجہ استدلال یوں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے **كل صلاة** کے لیے وضو کا حکم دیا ہے اور **صلاة** کا لفظ مطلق ہے جو **المطلق إذا أطلق يراد به الفرد الكامل** والے ضابطے کی رو سے فرض نماز پر محمول ہوگا، کیوں کہ فرض نماز ہی **صلاة** کا فرد کامل ہے، اس لیے مذکورہ وضو سے صرف ایک ہی فرض نماز ادا کرنے کی اجازت ہوگی۔

دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ نماز کے لیے طہارت شرط ہے اور اس شرط کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی طہارت ہی نہ معتبر ہو، کیوں کہ کبھی کبھی نماز کے دوران بھی انھیں حدث لاحق ہو جاتا ہے اور مذکورہ عوارض میں سے کوئی عارض پیش آجاتا ہے، مگر اس کے باوجود ادائیگی فریضہ کی ضرورت کے پیش نظر ان کی طہارت کا اعتبار کر لیا گیا ہے۔ اور یہ ضابطہ تو آپ کو پتا ہی ہے کہ "**الضرورة تتقدر بقدرها**" یعنی ضرورت بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے، اس لیے ادائیگی فرض کے بعد ان کی طہارت کا حکم ختم ہو جائے گا اور ان کے لیے اس وضو سے کوئی اور نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

ہماری دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے **المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة**، اس حدیث سے ہمارا وجہ استدلال اس طور پر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف طور پر اس میں وقت کی صراحت فرمائی ہے اور یہ حکم دیا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرے جس سے صاف یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جب تک ایک نماز کا وقت باقی رہے گا مستحاضہ وغیرہ کی طہارت باقی رہے گی اور شرعی احکام میں بالخصوص عبادات میں توسیع ہوتی ہے، لہٰذا دوسری نماز کے وقت تک بقائے طہارت کا مطلب یہ ہے کہ معذورین اس وضو سے مذکورہ وقتیہ کے علاوہ اور بھی نمازیں پڑھ سکتے ہیں، ورنہ صرف وقتیہ فرض پڑھنے کے بعد باقی وقت پاک رہ

کر انھیں اچار نہیں ڈالنا ہے۔

اور پھر یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جو حدیث پیش کی ہے وہ بھی وقت کے مفہوم کو شامل ہے، کیوں کہ ہماری پیش کردہ حدیث میں وقت کی صراحت ہے، اس لیے ہماری روایت ان کی روایت کے لیے مفسر ہوگی اور ان کی حدیث ظاہر نص ہوگی اور یہ بات تو اظہر من الشمس ہے کہ مفسر ظاہر نص سے راجح ہوتا ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کا دوسرا جواب یہ ہے کہ لکل صلاۃ کا لام وقت کے معنی میں ہے اور قرآن وسنت میں لام کو وقت کے معنی میں کئی مقامات پر لیا گیا ہے، چناں چہ ۱۰ویں پارہ میں أقم الصلاۃ لدلوك الشمس کی عبارت ہے اور یہاں لام کو وقت کے معنی میں لیا گیا ہے أي وقت دلوك الشمس، نیز فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاۃ میں بھی الصلاۃ سے وقت الصلاۃ مراد ہے، اس کے علاوہ حدیث پاک میں بھی اس کی کئی نظیریں ہیں، مثلاً ایک حدیث میں ہے إن للصلاۃ أوّلا وآخرا یہاں بھی للصلاۃ سے لوقت الصلاۃ مراد ہے، دوسری حدیث ہے أینما أدرکتني الصلاۃ تیممت یہاں بھی الصلاۃ سے وقت الصلاۃ مراد ہے، پھر آپ کے محاورے میں بھی لام کو وقت کے لیے استعمال کرتے ہیں، چناں چہ کہا جاتا ہے اٰتیك لصلاۃ الظهر جس کا مفہوم ہے أي اٰتیك بوقت صلاۃ الظهر، الحاصل لام کو وقت کے معنی میں لینا عام ہے، اس لیے یہاں بھی لام وقت کے معنی میں ہوگا اور ایک نماز کے پورے وقت میں مستحاضہ وغیرہ کا وضو باقی رہے گا۔

ہماری طرف سے عقلی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے ادائیگیٔ فریضہ کی ضرورت کے پیش نظر معذورین کی طہارت کو معتبر مانا ہے اور معذورین میں ہر طرح کے لوگ ہوتے ہیں، کچھ لوگ اول وقت میں نماز پڑھ لیتے ہیں اور کچھ آخر وقت میں، اسی لیے شریعت نے مزید آسانی پیدا کرتے ہوئے ان لوگوں کے حق میں وقت کو اداء کے قائم مقام کر دیا ہے کہ جب تک وقت باقی رہے گا ان کی طہارت باقی رہے گی اور جب وقت ختم ہوجائے گا تو طہارت بھی ختم ہوجائے گی، لہٰذا حکم یعنی بقائے طہارت کا مدار بھی اسی وقت پر ہوگا۔

﴿وَإِذَا خَرَجَ الْوَقْتُ بَطَلَ وُضُوْئُهُمْ وَاسْتَأْنَفُوا الْوُضُوْءَ لِصَلَاةٍ أُخْرٰی﴾ وَهٰذَا عِنْدَ أَصْحَابِنَا الثَّلَاثَةِ، وَقَالَ زُفَرُ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اسْتَأْنَفُوْا إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ، ﴿فَإِنْ تَوَضَّوْا حِيْنَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ أَجْزَأَهُمْ حَتّٰى يَذْهَبَ وَقْتُ الظُّهْرِ﴾ وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَزُفَرُ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ أَجْزَأَهُمْ حَتّٰى يَدْخُلَ وَقْتُ الظُّهْرِ، وَحَاصِلُهُ أَنَّ طَهَارَةَ الْمَعْذُوْرِ تَنْتَقِضُ بِخُرُوْجِ الْوَقْتِ بِالْحَدَثِ السَّابِقِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٍ، وَبِدُخُوْلِ الْوَقْتِ عِنْدَ زُفَرَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، وَبِأَيِّهِمَا كَانَ عِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، وَفَائِدَةُ الْاِخْتِلَافِ لَا تَظْهَرُ إِلَّا فِيْمَنْ تَوَضَّأَ قَبْلَ الزَّوَالِ كَمَا ذَكَرْنَا أَوْ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ، لِزُفَرَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ أَنَّ اعْتِبَارَ الطَّهَارَةِ مَعَ الْمُنَافِيْ لِلْحَاجَةِ إِلَى الْأَدَاءِ، وَلَا حَاجَةَ قَبْلَ الْوَقْتِ فَلَا تُعْتَبَرُ، وَلِأَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ أَنَّ الْحَاجَةَ مَقْصُوْرَةٌ عَلَى الْوَقْتِ فَلَا يُعْتَبَرُ قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ، وَلَهُمَا أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيْمِ الطَّهَارَةِ عَلَى الْوَقْتِ لِيَتَمَكَّنَ مِنَ

الْأَدَاءِ كَمَا دَخَلَ الْوَقْتُ، وَخُرُوْجُ الْوَقْتِ دَلِيْلُ زَوَالِ الْحَاجَةِ فَظَهَرَ اِعْتِبَارُ الْحَدَثِ عِنْدَهُ .

ترجمه: اور جب وقت نکل گیا تو معذورین کا وضو باطل ہو جائے گا، اب دوسری نماز کے لیے یہ لوگ ازسرِنو وضو کریں اور یہ حکم ہمارے ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے یہاں ہے، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جب وقت داخل ہو تب یہ لوگ وضو کریں، چناں چہ اگر ان لوگوں نے طلوع شمس کے وقت وضو کیا تو ظہر کا وقت ختم ہونے تک وہ وضو ان کے لیے کافی ہوگا، اور یہ حکم حضرات طرفین کے یہاں ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ وضوظہر کا وقت داخل ہونے تک ان کے لیے کافی ہوگا۔

اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرات طرفین کے یہاں حدث سابق کی وجہ سے وقت نکلنے پر معذور کی طہارت ختم ہو جاتی ہے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دخول وقت سے ختم ہوتی ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دخول اور خروج میں سے ہر ایک سے ختم ہو جاتی ہے۔ اور اس اختلاف کا ثمرہ صرف اس معذور کے حق میں ظاہر ہوگا جس نے زوال سے پہلے وضو کیا ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے، یا طلوع شمس سے پہلے وضو کیا ہو۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ منافی طہارت کے باوجود ضرورتِ اداء کی وجہ سے طہارت کو معتبر مانا گیا ہے اور وقت سے پہلے کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لیے طہارت معتبر نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ حاجتِ طہارت وقت پر منحصر ہے، لہٰذا نہ تو وقت سے پہلے طہارت معتبر ہوگی اور نہ ہی اس کے بعد، حضرات طرفین کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کو وقت پر مقدم کرنا ضروری ہے، تاکہ معذور شخص وقت کے داخل ہوتے ہی اداء پر قادر ہو سکے، جب کہ وقت کا نکل جانا زوال حاجت کی دلیل ہے، لہٰذا اسی وقت حدث کا اعتبار ظاہر ہوگا۔

اللغات:

﴿اِسْتَأْنِفُوْا﴾ باب استفعال، نئے سرے سے کسی کام کو کرنا، شروع کرنا۔

معذور کے حق میں وقت کے ذریعے نقضِ وضو کے اقوال کی تفصیل:

عبارت کی وضاحت سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیے کہ حضرات طرفین رحمہم اللہ کے یہاں خروج وقت معذورین کی طہارت کے لیے ناقض ہے، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دخول وقت ناقض ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے خروج وقت بھی ناقض ہے اور دخولِ وقت بھی ناقض ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی معذور نے ایک نماز کے لیے وضو کیا تھا اور اس نماز کا وقت نکل گیا تو علمائے احناف میں سے امام ابو یوسف، اور حضرات طرفین رحمہم اللہ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ گیا اور دوسری نماز کے لیے اسے نیا وضو کرنا ہوگا، کیوں کہ ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ حضرات طرفین کے یہاں خروج وقت ناقض ہے اور وہ پایا گیا، اس لیے وضو ٹوٹ جائے گا، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں خروج دخول دونوں ناقض ہیں۔ اس کے برخلاف امام زفر رحمۃ اللہ علیہ چوں کہ دخول وقت کو ناقض مانتے ہیں، اس لیے وہ فرماتے ہیں کہ جب دوسری نماز کا وقت داخل ہو جائے تب وہ معذور نیا وضو کرے۔

اوپر والی بات کو ذہن میں رکھ کر مثال سے اسے مزید سمجھیے، مثلاً ایک معذور نے طلوع شمس کے وقت وضو کیا تو حضرات

طرفین کے یہاں جب تک ظہر کا وقت نکل نہیں جائے گا اس وقت تک اس کا وضو باقی رہے گا اور وہ اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھ سکتا ہے، کیوں کہ ان حضرات کے یہاں خروج وقت ناقض ہے، **ولم یوجد الخروج الآن**، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس شخص کا وضو صرف ظہر کا وقت داخل ہونے تک باقی رہے گا اور جیسے ہی ظہر کا وقت داخل ہوگا، اس کا وضو ٹوٹ جائے گا اور اس کو ظہر کی نماز کے لیے دوسرا وضو کرنا ہوگا، کیوں کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دخولِ وقت ناقض ہے اور وہ پایا گیا، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دخول خروج دونوں ناقض ہیں **وقد وجد ھھنا الدخول**۔

(۲) ثمرۂ اختلاف کے ظہور کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی معذور نے طلوع شمس سے پہلے وضو کیا تو حضرات طرفینؒ کے یہاں طلوع شمس کے بعد اس شخص کا وضو ٹوٹ جائے گا، کیوں کہ ان کے یہاں خروج وقت ناقض ہے اور وہ پایا گیا، اسی طرح امام ابو یوسف کے یہاں بھی اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، کیوں کہ ان کے یہاں دونوں ناقض ہیں، البتہ اس صورت میں امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کا یہ وضو ظہر کا وقت داخل ہونے تک برقرار رہے گا، کیوں کہ ان کے یہاں دخول ناقض ہے اور ابھی دخول نہیں پایا گیا۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ منافی طہارت کے ہوتے ہوئے بھی معذورین کی طہارت کا اعتبار ادائیگی فریضہ کی ضرورت کے پیش نظر ہے اور دخولِ وقت سے پہلے چوں کہ ادائیگی کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لیے دخول وقت سے پہلے طہارت کا اعتبار نہیں ہوگا اور دخول وقت ہی سابق وضو کے لیے ناقض ہوگا، نیز دخولِ وقت کے بعد ہی دوسرے اور نئے وضو کا حکم لگایا جائے گا۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کی حاجت وقت پر منحصر ہے یعنی جب بھی نماز کا وقت ہوگا اس وقت طہارت کی ضرورت ہوگی، اس لیے نہ تو وقت سے پہلے طہارت کا اعتبار ہوگا اور نہ ہی وقت کے بعد، لہٰذا دخول وقت بھی ناقض ہوگا اور خروج وقت بھی ناقض طہارت ہوگا۔

حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کو نماز کے وقت پر مقدم کرنا ضروری ہے، تاکہ وقت داخل ہوتے ہی معذور شخص نماز ادا کرنے پر قادر ہو جائے، اور یہ تقدیم اس وجہ سے بھی ضروری ہے کہ وقت اداء کے قائم مقام ہے اور طہارت کو ادائیگی نماز پر مقدم کرنا واجب اور ضروری ہے، تو گویا کہ طہارت کو وقت پر مقدم کرنا بھی ضروری ہے اور جب طہارت کو وقت پر مقدم کرنا ضروری ہے تو دخول وقت کو ناقضِ طہارت نہیں مان سکتے، اس لیے لامحالہ خروج وقت کو ناقض مانیں گے، خروج کو ناقض ماننے کی دوسری علت یہ ہے کہ خروج وقت زوالِ حاجت کی دلیل ہے، لہٰذا اسی وقت میں حدث سابق کا معتبر ہونا معلوم ہوگا اور وقت نکلتے ہی وضو ٹوٹ جائے گا۔

وَالْمُرَادُ بِالْوَقْتِ وَقْتُ الْمَفْرُوْضَةِ حَتّٰى لَوْ تَوَضَّأَ الْمَعْذُوْرُ لِصَلَاةِ الْعِيدِ لَهٗ أَنْ يُصَلِّيَ الظُّهْرَ بِهٖ عِنْدَهُمَا وَهُوَ الصَّحِيْحُ، لِأَنَّهَا بِمَنْزِلَةِ صَلَاةِ الضُّحٰى، وَلَوْ تَوَضَّأَ مَرَّةً لِلظُّهْرِ فِيْ وَقْتِهٖ وَأُخْرٰى فِيْهِ لِلْعَصْرِ فَعِنْدَهُمَا لَيْسَ لَهٗ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ بِهٖ، لِإِنْتِقَاضِهٖ بِخُرُوْجِ وَقْتِ الْمَفْرُوْضَةِ، وَالْمُسْتَحَاضَةُ هِيَ الَّتِيْ لَا يُمْضِيْ عَلَيْهَا وَقْتُ صَلَاةٍ إِلَّا وَالْحَدَثُ الَّذِيْ ابْتُلِيَتْ بِهٖ يُوْجَدُ فِيْهِ، وَكَذَا كُلُّ مَنْ هُوَ فِيْ مَعْنَاهَا وَهُوَ مَنْ ذَكَرْنَاهُ، وَمَنْ بِهٖ

اِسْتِطْلَاقُ الْبَطْنِ وَانْفِلَاتُ رِيحٍ، لِأَنَّ الضَّرُوْرَةَ بِهٰذَا يَتَحَقَّقُ وَهِيَ تَعُمُّ الْكُلَّ.

ترجمه: اور (ماقبل میں) وقت سے فرض نماز کا وقت مراد ہے، حتیٰ کہ اگر معذور نے عید کی نماز کے لیے وضو کیا تو حضرات طرفینؒ کے یہاں اس کے لیے اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھنا جائز ہے، یہی صحیح ہے۔ کیوں کہ عید کی نماز نمازِ چاشت کے درجے میں ہے۔ اور اگر معذور نے ظہر کے وقت میں ایک مرتبہ ظہر کی نماز کے لیے وضو کیا اور ظہر ہی کے وقت میں دوبارہ عصر کی نماز کے لیے وضو کیا تو حضرات طرفینؒ کے یہاں اس وضو سے اس کے لیے عصر کی نماز پڑھنا درست نہیں ہے، کیوں کہ (ان کے یہاں) فرض نماز کا وقت نکل جانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

اور (مستحاضہ سے مراد) وہ مستحاضہ ہے جس پر کسی بھی نماز کا وقت نہ گذرے، مگر وہ حدث جس میں وہ مبتلیٰ ہے اس وقت میں پایا جائے، اور یہی حکم ہر اس معذور کا ہے جو مستحاضہ کے معنی میں ہو اور یہ وہ معذورین ہیں جن کا ہم تذکرہ کر چکے ہیں، نیز وہ شخص بھی اس میں داخل ہے جس کو پیٹ چلنے کا مرض ہو اور بلا اختیار ریح نکلنے کی بیماری ہو، کیوں کہ ضرورت اس عذر کے ساتھ بھی متحقق ہے اور ضرورت سب کو عام ہے۔

اللغات:

﴿ضُحٰی﴾ دن کا خوب روشن حصہ، چاشت کا وقت۔ ﴿اِسْتِطْلَاقُ الْبَطْنِ﴾ پیٹ خراب ہونا، کثرت سے دست آنا۔
﴿اِنْفِلَاتُ الرِّيحِ﴾ ایک بیماری جس میں ہوا بہت خارج ہوتی ہے۔

معذور کے کچھ مسائل کی توضیح:

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس سے پہلے معذورین کے متعلق جس وقت کے دخول اور خروج سے بحث کی گئی ہے اس سے فرض نماز کا وقت مراد ہے، نہ کہ واجب اور نفل کا، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی معذور نے عید کی نماز کے لیے وضو کیا تو حضرات طرفینؒ کے یہاں اس وضو سے وہ ظہر کی نماز پڑھ سکتا ہے، کیوں کہ فرض نہ ہونے میں نمازِ عید نماز چاشت کے درجے میں ہے، لہٰذا نمازِ عید پڑھنے اور اس کا وقت نکلنے کے باوجود مذکورہ معذور کے وضو پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس لیے کہ حضرات طرفینؒ کے یہاں فرض نماز کے وقت کا خروج ناقض ہے نہ کہ واجب اور نفل نماز کا۔ اور جب نماز عید کے بعد بھی اس معذور کا وضو باقی ہے تو اس کے لیے اس سے وضو سے ظہر پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اور اگر کسی معذور نے ظہر کے وقت میں ایک دفعہ ظہر کی نماز کے لیے وضو کیا اور پھر اسی وقت میں عصر کی نماز کے لیے بھی وضو کر لیا تو حضرات طرفینؒ کے یہاں اس وضو سے اس کے لیے عصر پڑھنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ جب ظہر کا وقت نکلا تو فرض نماز کے وقت کا خروج متحقق ہو گیا اور فرض نماز کے وقت کا خروج ان حضرات کے یہاں ناقض وضو ہے، لہٰذا ظہر کا وقت نکلتے ہی اس کا وضو ٹوٹ گیا اور اب اسے پہلے کیے ہوئے وضو سے عصر کی نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہے۔

صاحب عنایہ وغیرہ نے لکھا ہے کہ صورت مسئلہ میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھی اس معذور کا وضو ٹوٹ جائے گا، کیوں کہ امام ابو یوسف تو خروج دخول دونوں کو ناقض مانتے ہیں اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ دخولِ وقت کو ناقض مانتے ہیں وقد

وجد ههنا، لأنه ليس بين وقت الظهر والعصر وقت مهمل۔ (عنایہ ۱/۱۸۵)

و المستحاضة الخ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں جو ہم نے مستحاضہ اور دیگر معذورین مثلاً سلسل بول، نکسیر دائمی اور مندمل نہ ہونے والے زخم سے پریشان حال لوگوں کا تذکرہ کیا ہے، ان سب میں یہ پہلو ملحوظ ہوگا کہ جس پریشانی اور عذر میں یہ لوگ مبتلیٰ ہیں ضروری ہے کہ وہ عذر ان سے ایک فرض نماز کے وقت تک الگ نہ ہو، یعنی اگر مکمل کسی فرض نماز کا وقت حدوث عذر کے بغیر نہ پایا جائے تب تو انھیں معذور شرعی سمجھا جائے گا اور ان کے لیے مذکورہ رعایتیں ہوں گی، ورنہ نہیں۔

اسی طرح وہ شخص جس کو پیٹ چلنے کی بیماری ہو یا بے اختیار ریح نکلنے کا مرض ہو وہ بھی معذورین کے زمرے میں شامل اور داخل ہے، کیوں کہ ان امراض میں بھی ضرورت متحقق ہے، لہٰذا انھیں بھی شریعت کی جانب سے رخصت فراہم کی جائے گی، اس لیے کہ معذورین کی طہارت کا اعتبار بر بنائے ضرورت ہے اور ضرورت کی نگاہ میں ہر طرح کے معذور اور مجبور برابر ہیں۔

فَصْلٌ فِي النِّفَاسِ

یہ فصل احکام نفاس کے بیان میں ہے

اس سے پہلے یہ بات آچکی ہے کہ حیض اور استحاضہ کے بالمقابل چوں کہ نفاس قلیل الوقوع ہے، اسی لیے اس کو سب سے اخیر میں بیان کیا گیا ہے، نفاس نَفِسَ باب (س) کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں زچگی۔ اور اصطلاح میں نفاس کی تعریف یہ ہے الدم الخارج عقیب الولادۃ یعنی بچہ کی پیدائش کے بعد نکلنے والا خون نفاس کہلاتا ہے۔

﴿وَالنِّفَاسُ هُوَ الدَّمُ الْخَارِجُ عَقِيْبَ الْوِلَادَةِ ﴾ لِأَنَّهُ مَأْخُوْذٌ مِنْ تَنَفُّسِ الرَّحِمِ بِالدَّمِ أَوْ مِنْ خُرُوْجِ النَّفْسِ بِمَعْنَى الْوَلَدِ أَوْ بِمَعْنَى الدَّمِ .

ترجمہ: نفاس وہ خون ہے جو ولادت کے بعد نکلتا ہے، کیوں کہ نفاس تنفس الرحم بالدم سے ماخوذ ہے، یا خروج نفس سے ماخوذ ہے بچے کے معنی میں یا خون کے معنی میں۔

نفاس کی تعریف:

عبارت کا مفہوم تو بالکل واضح ہے کہ ولادت کے بعد نکلنے والا خون نفاس کہلاتا ہے اور اس کو نفاس کہنے اور نفاس کا نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ یہ تنفس الرحم بالدم سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں رحم نے خون اگل دیا اور ظاہر ہے کہ ولادت کے بعد ہی رحم خون اُگلتا ہے یا نفاس کو نفاس کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ خروج نَفس سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں بچہ کا نکلنا، اس معنی کے اعتبار سے بھی نفاس کو نفاس کہنا صحیح ہے، اس لیے کہ بچہ نکلنے اور پیدا ہونے کے بعد ہی نفاس کا خون آتا ہے۔

﴿وَالدَّمُ الَّذِيْ تَرَاهُ الْحَامِلُ ابْتِدَاءً أَوْ حَالَ وَلَادَتِهَا قَبْلَ خُرُوْجِ الْوَلَدِ اِسْتِحَاضَةٌ﴾ وَإِنْ كَانَ مُمْتَدًّا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ حَيْضٌ إِعْتِبَارًا بِالنِّفَاسِ، إِذْهُمَا جَمِيْعًا مِنَ الرَّحِمِ، وَلَنَا أَنَّ بِالْحَبْلِ يَنْسَدُّ فَمُ الرَّحِمِ كَذَا الْعَادَةُ، وَالنِّفَاسُ بَعْدَ انْفِتَاحِهِ بِخُرُوْجِ الْوَلَدِ، وَلِهٰذَا كَانَ نِفَاسًا بَعْدَ خُرُوْجِ بَعْضَ الْوَلَدِ فِيْمَا رُوِيَ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ يَنْفَتِحُ فَيَتَنَفَّسُ بِهِ .

ترجمہ: اور وہ خون جسے حاملہ عورت ابتداء میں یا بحالتِ ولادت بچہ نکلنے سے پہلے دیکھتی ہے دمِ استحاضہ ہے ہر چند کہ اس کا خروج دراز ہو۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ حیض ہے، نفاس پر قیاس کرتے ہوئے، کیوں کہ حیض اور نفاس دونوں رحم سے نکلتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل کی وجہ سے رحم کا منہ بند ہوجاتا ہے، یہی عادت ہے جب کہ بچہ نکلنے کے ساتھ رحم کا منہ کھلنے کے بعد نفاس کا خون نکلتا ہے، اسی وجہ سے بچہ کا کوئی عضو نکلنے کے بعد نکلنے والا خون بھی نفاس ہوتا ہے اس روایت کے مطابق جو حضرات طرفینؒ سے مروی ہے، اس لیے کہ رحم کا منہ کھل جاتا ہے اور نفاس کا خون گرنے لگتا ہے۔

اللغات:

﴿حَبَل﴾ حمل، کا بھن ہونا۔ ﴿یَنْسَدُّ﴾ باب انفعال؛ بند ہوجانا، بند ہوجاتا ہے۔ ﴿یَتَنَفَّسُ﴾ باب تفعل، اگلنا، باہر نکالنا۔

ولادت کے وقت استحاضہ کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ وہ خون جو حاملہ عورت کے رحم سے بحالت حمل نکلے یا بوقت ولادت بچہ نکلنے سے پہلے نکلے ہمارے یہاں وہ خون دم استحاضہ ہے، اگرچہ وہ دو تین دنوں تک جاری رہے اور وقفے وقفے سے نکلتا رہے، اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نفاس پر قیاس کرتے ہوئے اس خون کو دم حیض قرار دیتے ہیں اور یہ علت بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی عورت کے پیٹ میں دو بچے ہوں اور ایک بچہ نکلنے کے بعد اسے خون آنے لگا ہو تو یہ دم حیض ہوگا، کیوں کہ یہ عورت دوسرے بچے کے حق میں اب بھی حاملہ ہے اور حالت حمل میں نکلنے والا خون دم حیض ہوتا ہے، لہٰذا یہ خون بھی دم حیض ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ کا دستور اور منشور یہ ہے کہ حالت حمل میں رحم کا منہ بند ہوجاتا ہے، اسی لیے حاملہ عورتوں کو حیض نہیں آتا اور یہ رحم اس وقت کھلتا ہے جب ولادت کے موقعہ پر بچہ نکلتا ہے، لہٰذا جب ولادت سے پہلے رحم کا منہ بند رہتا ہے تو ظاہر ہے کہ بحالت حمل آنے والا خون اسی طرح ولادت سے پہلے آنے والا خون کسی رگ وغیرہ سے آئے گا اور رحم کے علاوہ، رگ وغیرہ سے آنے والا خون دم استحاضہ ہوتا ہے، اس لیے مذکورہ خون بھی دم استحاضہ ہوگا، لہٰذا اسے حیض کا خون قرار دینا درست نہیں ہے۔

اور پھر اس خون کو نفاس پر قیاس کرنا بھی درست نہیں ہے، کیوں کہ بچہ پیدا ہونے کے وقت رحم کا منہ کھل جاتا ہے اور رحم کا منہ کھلنے کے بعد اس موقعہ پر جو بھی خون آتا ہے وہ نفاس کا ہوتا ہے نہ کہ حیض کا، اسی لیے اگر کسی عورت کے پیٹ میں دو بچے ہوں اور ایک بچے کی ولادت کے بعد خون نکلے تو وہ خون بھی ہمارے یہاں نفاس کا ہوگا، کیوں کہ بچۂ اول کے نکلنے کی وجہ سے رحم کا منہ کھل چکا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی بچے کے بعض اجزاء رحم سے نکلیں اور کچھ اجزاء رحم کے اندر ہوں اور اسی دوران خون جاری ہوجائے تو یہ خون بھی حضرات طرفینؒ کے یہاں دم نفاس ہوگا، کیوں کہ بچے کی پیدائش اگرچہ ابھی ادھوری ہے مگر پھر بھی رحم کا منہ تو کھل گیا ہے اور اس موقع پر رحم سے آنے والا خون دم نفاس ہوتا ہے، لہٰذا یہ خون بھی دم نفاس ہوگا۔

وَالسِّقْطُ الَّذِيْ اِسْتَبَانَ بَعْضُ خَلْقِهٖ وَلَدٌ، حَتّٰى تَصِيْرَ بِهٖ نُفَسَآءَ وَتَصِيْرَ الْاَمَةُ اُمَّ وَلَدٍ بِهٖ وَكَذَا الْعِدَّةُ تَنْقَضِيْ بِهٖ.

ترجمہ: اور وہ ناتمام بچہ جس کی بعض خلقت ظاہر ہو وہ بھی ولد ہے، یہاں تک کہ اس کی وجہ سے عورت نفاس والی ہوجائے گی، باندی ام ولد ہوجائے گی نیز اس سے عدت بھی پوری ہوجائے گی۔

اللغاتُ:

﴿سِقْط﴾ ناتمام بچہ، وہ جنین جو مدت حمل پوری ہونے سے پہلے ہی گر جائے۔ ﴿اِسْتَبَانَ﴾ باب استفعال؛ ظاہر ہونا، واضح ہونا۔ ﴿نُفَسَاء﴾ وہ عورت جس کو نفاس کا خون آتا ہو، نفاس والی۔

حمل ساقط ہونے کی صورت کا بیان:

فرماتے ہیں کہ اگر کسی بچے کی پوری خلقت ظاہر نہ ہو تو بھی وہ ولادت اور پیدائش کے جملہ امور سے متصف ہوگا، مثلاً بوقت ولادت بچے کی صرف انگلی ہی نکلی یا ناخن اور بال وغیرہ ہی نکل سکے اور اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز ندارد تھی، تو بھی اس پر ولد کا اطلاق ہوگا اور اتنی خلقت کی وجہ سے بھی عورت کو نفساء کہا جائے گا اور اگر وہ باندی ہو تو مذکورہ خلقت سے وہ ام ولد ہو جائے گی، اسی طرح اگر وہ عورت مطلقہ حاملہ تھی یا بوقتِ وفاتِ شوہر حاملہ تھی تو اس خلقت سے اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔

﴿وَأَقَلُّ النِّفَاسِ لَا حَدَّ لَهُ﴾ لِأَنَّ تَقَدُّمَ الْوَلَدِ عَلَمُ الْخُرُوْجِ مِنَ الرَّحِمِ فَأَغْنٰى عَنْ اِمْتِدَادٍ جُعِلَ عَلَمًا عَلَيْهِ، بِخِلَافِ الْحَيْضِ، ﴿وَأَكْثَرُهُ أَرْبَعُوْنَ يَوْمًا﴾ وَالزَّائِدُ عَلَيْهِ اِسْتِحَاضَةٌ لِحَدِيْثِ أُمِّ سَلَمَةَ رضی اللہ عنہا أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ[1] وَقَّتَ لِلنُّفَسَاءِ أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا وَهُوَ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رحمۃ اللہ علیہ فِي اِعْتِبَارِ السِّتِّيْنَ .

ترجمه: اور نفاس کی اقل مدت کی کوئی حد نہیں ہے، کیوں کہ بچے کا پہلے نکلنا رحم سے نکلنے کی علامت ہے، لہٰذا اس تقدم نے اس طرح کے امتداد دم سے مستغنی کر دیا جسے رحم سے خروج دم پر علامت قرار دیا جائے، برخلاف حیض کے، اور نفاس کی اکثر مدت چالیس دن ہے اور جو اس پر زائد ہو وہ استحاضہ ہے حضرت ام سلمہؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نفساء کے لیے چالیس دن مقرر فرمایا ہے، اور یہ حدیث ساٹھ دنوں کا اعتبار کرنے کے سلسلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہے۔

اللغاتُ:

﴿عَلَم﴾ نشانی، جھنڈا، علامت۔ ﴿أَغْنٰى﴾ باب افعال؛ کسی کام کی ضرورت کو ختم کرنا۔ ﴿وَقَّتَ﴾ باب تفعیل؛ مدت مقرر کرنا، وقت کی حد بندی کرنا۔

تخریج:

1. اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الطهارة باب ماجاء فی وقت النفساء حدیث رقم ۳۱۱.
والترمذی فی کتاب الطهارة باب ماجاء فی کم تمکث النفساء حدیث رقم ۱۳۹.

نفاس کی مدت کا بیان:

فرماتے ہیں کہ نفاس کی اقل مدت کی کوئی حد اور انتہاء نہیں ہے، اس لیے ولادت کے بعد جب بھی خون آنا بند ہو جائے زچہ کو چاہیے کہ وہ طہارت حاصل کر کے نماز روزہ کرنے لگے، اس مسئلے کی دلیل یہ ہے کہ خون سے پہلے بچے کا پیدا ہونا اس بات کی صریح علامت ہے کہ رحم کھل گیا ہے اور اب جو بھی خون آئے گا وہ رحم ہی سے آئے گا اور ولادت کے موقع پر رحم سے آنے والا خون

نفاس کہلاتا ہے، اس لیے مذکورہ خون دم نفاس ہوگا اور اس کے نفاس ہونے نیز رحم سے آنے پر کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں ہے کہ تین یا پانچ دن تک اس کے جریان کی شرط لگائی جائے۔

بخلاف الحیض الخ فرماتے ہیں کہ نفاس کے بالمقابل حیض میں تو یہ شرط لگائی جاتی ہے کہ کم از کم تین دن تک اس کا آنا ضروری ہے، تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ خون رحم ہی سے آیا ہے، لیکن نفاس میں یہ شرط نہیں لگائی جائے گی۔

وأکثرہ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے یہاں نفاس کی اکثر مدت چالیس دن ہے، ہدایہ ص ۷۰ کے حاشیہ ۸ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ نقل کیا گیا ہے کہ ان کے یہاں نفاس کی اکثر مدت ساٹھ دن ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ امام اوزاعیؒ کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں، جن کا بیان یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں عورتیں ساٹھ دنوں تک نفاس کا خون دیکھتی تھیں۔

ہماری دلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نفساء کے لیے چالیس دن مقرر فرمائے ہیں، لہٰذا جب صاف طور پر صاحب شریعت کی جانب سے چالیس دن کی توقیت اور تعیین ہوگئی تو اب اس کے خلاف کسی دوسرے کے قول کو بنیاد بنا کر مسئلہ وضع کرنا درست نہیں ہے۔ اور پھر یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ نفاس کی اکثر مدت حیض کی اکثر مدت سے چار گنا بڑھی ہوئی ہوتی ہے اور ہمارے یہاں چوں کہ حیض کی اکثر مدت دس دن ہے، اس لیے نفاس کی اکثر مدت چالیس دن ہوگی کیوں کہ دس کو چار میں ضرب دینے سے حاصل ضرب (۴۰) ہی نکلتا ہے۔ (عنایہ ۱/۱۹۱)

وَإِنْ جَاوَزَ الدَّمُ الْأَرْبَعِيْنَ وَكَانَتْ وَلَدَتْ قَبْلَ ذٰلِكَ وَلَهَا عَادَةٌ فِي النِّفَاسِ رُدَّتْ إِلٰى أَيَّامِ عَادَتِهَا﴾ لِمَا بَيَّنَّا فِي الْحَيْضِ، ﴿وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهَا عَادَةٌ فَابْتِدَاءُ نِفَاسِهَا أَرْبَعُوْنَ يَوْمًا﴾ لِأَنَّهُ أَمْكَنَ جَعْلُهُ نِفَاسًا.

ترجمہ: اور اگر خون چالیس دن سے متجاوز ہوگیا اور یہ عورت اس سے پہلے بھی بچہ جن چکی تھی اور نفاس میں اس کی عادت معروف تھی تو اسے اپنے ایام عادت کی طرف پھیر دیا جائے گا، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم حیض میں بیان کر چکے ہیں، اور اگر اس کی کوئی عادت نہیں تھی تو اس کے نفاس کی ابتداء چالیس دن ہیں، کیوں کہ اربعون کو نفاس قرار دینا ممکن ہے۔

چالیس دن سے زیادہ خون آنے کی صورت کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی عورت کو نفاس کا خون چالیس دنوں کے بعد بھی آتا رہا اور وہ عورت اس سے پہلے بھی بچے پیدا کر چکی ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ نفاس کے متعلق اس کی کوئی عادت معروفہ ہے یا نہیں؟ اگر نفاس کے سلسلے میں اس کی کوئی معروف عادت ہو تو اسے اسی عادت کی طرف پھیر دیں گے اور ایام عادت ہی کو اس کی مدت نفاس قرار دیں گے، کیوں کہ بالکل یہی مسئلہ حیض میں بیان کیا گیا ہے اور وہاں بھی ایام عادت ہی کی طرف عورت کو لوٹایا گیا ہے۔

البتہ اگر اس عورت کی کوئی عادت نہ ہو تو اس صورت میں اس کا نفاس چالیس یوم ہوگا، کیوں کہ یہی نفاس کی اکثر مدت ہے۔ لہٰذا نہ تو اس سے کم کو مدت نفاس بنایا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس سے زیادہ کو، کم کو اس لیے مدت نہیں قرار دے سکتے کہ خون

چالیس دن پر متجاوز ہے اور زیادہ کو اس لیے مدت نہیں قرار دے سکتے کہ ہمارے یہاں چالیس دن نفاس کا آخری اسٹیج ہے، اس لیے چالیس دن کو نفاس قرار دیں گے اور ماقبی دم استحاضہ ہوگا۔

﴿فَإِنْ وَلَدَتْ وَلَدَيْنِ فِيْ بَطْنٍ وَاحِدٍ فَنِفَاسُهَا مِنَ الْوَلَدِ الْأَوَّلِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰہِ عَلَيْهِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰہِ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ بَيْنَ الْوَلَدَيْنِ أَرْبَعُوْنَ يَوْمًا. وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحْمَةُ اللّٰہِ عَلَيْهِ مِنَ الْوَلَدِ الْآخِرِ﴾ وَهُوَ قَوْلُ زُفَرَ رَحْمَةُ اللّٰہِ عَلَيْهِ، لِأَنَّهَا حَامِلٌ بَعْدَ وَضْعِ الْأَوَّلِ فَلَا تَصِيْرُ نُفَسَاءَ كَمَا أَنَّهَا لَا تَحِيْضُ، وَلِهٰذَا تَنْقَضِي الْعِدَّةُ بِالْآخِرِ بِالْإِجْمَاعِ، وَلَهُمَا أَنَّ الْحَامِلَ إِنَّمَا لَا تَحِيْضُ لِانْسِدَادِ فَمِ الرَّحْمِ عَلٰى مَاذَكَرْنَا وَقَدْ انْفَتَحَ بِخُرُوْجِ الْأَوَّلِ وَتَنَفَّسَ بِالدَّمِ فَكَانَ نِفَاسًا، وَالْعِدَّةُ تَعَلَّقَتْ بِوَضْعِ حَمْلٍ مُضَافٍ إِلَيْهَا فَيَتَنَاوَلُ الْجَمِيْعَ.

ترجمہ: پھر اگر کسی عورت نے ایک ہی بطن سے دو بچے جنے تو حضرات شیخینؒ کے یہاں اس کا نفاس پہلے بچے سے شروع ہوگا ہر چند کہ دونوں بچوں کے مابین چالیس دنوں کا فاصلہ ہو۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا نفاس دوسرے بچے سے شروع ہوگا یہی امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے، کیوں کہ پہلا بچہ جننے کے بعد (بھی) عورت حاملہ ہے، لہٰذا وہ نفساء نہیں ہوگی جیسا کہ حائضہ نہیں ہے۔ اور اسی وجہ سے اس کی عدت بالاتفاق دوسرے بچے سے پوری ہوگی۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورت کو رحم کا منھ بند ہونے کی وجہ سے حیض نہیں آتا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اور پہلا بچہ نکلنے کی وجہ سے رحم کا منھ کھل گیا اور رحم نے خون اُگل دیا، لہٰذا یہ دمِ نفاس ہوگا۔ اور عدت ایسے حمل کی وضع سے متعلق ہے جو عورت کی طرف منسوب ہے، لہٰذا یہ پورے حمل کو شامل ہوگا۔

جڑواں بچوں کی ولات کے موقع پر نفاس شروع ہونے کے وقت کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی عورت کے پیٹ میں دو بچے ہوں، لیکن دونوں ایک ساتھ پیدا نہ ہوں، بل کہ ان کی پیدائش میں کچھ دنوں کا فاصلہ ہو تو اس صورت میں حضرات شیخینؒ کے یہاں جب پہلا بچہ پیدا ہو جائے گا اسی وقت سے اس عورت کی مدتِ نفاس کا آغاز ہو جائے گا، اگر چہ دونوں بچوں کی ولادت میں چالیس دنوں کا فاصلہ ہو، لیکن امام محمد اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ جب دوسرا بچہ پیدا ہوگا اس وقت سے مدت نفاس کا آغاز ہوگا۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جب اس عورت کے پیٹ میں دو بچے ہیں تو پہلا بچہ جننے کے بعد بھی وہ عورت حاملہ رہے گی اور حاملہ عورت کو جس طرح حیض کا خون نہیں آتا، اسی طرح نفاس کا خون بھی نہیں آتا، لہٰذا پہلے بچے کی پیدائش کے بعد آنے والا خون دم نفاس نہیں، بل کہ خونِ استحاضہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ عورت مطلقہ ہو تو اس کی عدت دوسرے بچے کی پیدائش پر ختم ہوگی، اس سے بھی معلوم ہوا کہ نفاس وغیرہ میں بھی دوسری ولادت کا اعتبار ہے، نہ کہ پہلی کا۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورت کو دم حیض اس وجہ سے نہیں آتا کہ حالت حمل میں رحم کا منھ بند رہتا ہے، لیکن

جب عورت نے بچہ جنا تو ظاہر ہے کہ رحم کا منھ کھل گیا اور رحم کا منھ کھل جانے کے بعد جو خون آتا ہے وہ نفاس کا ہوتا ہے، اس لیے اس عورت کو پہلے بچے کی پیدائش کے بعد جو خون آئے گا وہ بھی نفاس کا ہوگا اور اسی وقت سے اس کے نفاس کی مدت کا آغاز ہوجائے گا۔

و العدة تعلقت الخ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلہ نفاس کو مسئلہ عدت پر قیاس کیا تھا، یہاں سے اسی قیاس کی تردید کی جارہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نفاس والے مسئلے کو مسئلہ عدت پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ عدت کا اتمام ایسے حمل سے متعلق ہے جو عورت کی طرف منسوب ہے، چناں چہ ارشاد باری ہے **و أولات الأحمالِ أجلهن أن يضعن حملهن** یعنی حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے اور حمل اس پورے مجموعے کا نام ہے جو عورت کے پیٹ میں ہے، لہٰذا پہلا بچہ پیدا ہونے کے بعد جب عورت کے پیٹ کا پورا حمل ہی نہیں نکلا تو اس کی عدت کیسے پوری ہوگی، عدت تو پورے حمل کی وضع سے ہوگی اور پورے حمل کی وضع دوسرے بچے کی پیدائش کے بعد ہوگی، اس لیے عدت کا اتمام بھی دوسرے بچے کی پیدائش پر ہوگا، الحاصل ان دونوں مسئلوں میں زمین آسمان کا فرق ہے، اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک؟

بَابُ الْأَنْجَاسِ وَتَطْهِيرِهَا

یہ باب نجاستوں اور ان کی تطہیر کے احکام کے بیان کے سلسلے میں ہے

صاحب کتاب نے اس سے پہلے نجاست حکمیہ کو بیان کیا ہے اور اب یہاں سے نجاست حقیقیہ کو بیان کر رہے ہیں، دونوں کو یکے بعد دیگرے بیان کرنے کی وجہ تو یہی ہے کہ دونوں کا تعلق نجاست سے ہے اور جس طرح نجاست حکمیہ سے طہارت حاصل کرنا ضروری ہے، اسی طرح نجاست حقیقیہ سے بھی طہارت حاصل کرنا ضروری ہے، تاہم نجاست حکمیہ کو نجاست حقیقیہ پر مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ نجاست حکمیہ، حقیقیہ کے مقابلے میں اقویٰ ہے، اس لیے کہ اگر نجاستِ حقیقی ایک درہم سے کم ہو تو نماز درست ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف نجاست حکمی اگر معمولی سی ہو تو وہ بھی جواز صلاۃ کے لیے مانع ہے، اس حوالے سے نجاست حکمی نجاست حقیقی کے مقابلے میں اَقویٰ ہے اور اسی وجہ سے بیان اور ذکر میں اسے تقدم حاصل ہوا ہے۔ أنجاس نَجَسَ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں گندگی، نجاست۔

﴿تَطْهِيرُ النَّجَاسَةِ وَاجِبٌ مِنْ بَدَنِ الْمُصَلِّي وَثَوْبِهِ وَالْمَكَانِ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْهِ﴾ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (سورة المدثر : ٤)، وَقَالَ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ وَلَا يَضُرُّكِ أَثَرُهُ، وَإِذَا وَجَبَ التَّطْهِيرُ فِي الثَّوْبِ وَجَبَ فِي الْبَدَنِ وَالْمَكَانِ، لِأَنَّ الْاِسْتِعْمَالَ فِي حَالَةِ الصَّلَاةِ يَشْمَلُ الْكُلَّ .

ترجمه: مصلی کے بدن، اس کے کپڑے اور اس کی جائے نماز سے نجاست کو پاک کرنا واجب ہے، اس لیے کہ ارشاد باری ہے ''آپ اپنے کپڑے کو پاک رکھیے'' اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایک عورت سے) فرمایا کہ اسے جھاڑ دے پھر کھرچ دے اور پھر اسے پانی سے دھو ڈال اور اس کا داغ تیرے لیے نقصان دہ نہیں ہے۔ اور جب کپڑے کی تطہیر واجب ہوگئی تو بدن اور مکان کی تطہیر بھی واجب ہوگی، کیوں کہ بحالت نماز استعمال کرنا ان سب کو شامل ہے۔

اللغات:

﴿حُتِّي﴾ حَتَّ يحُتّ، باب نصر؛ رگڑنا، تو رگڑ دے۔ ﴿اقْرُصِي﴾ قَرَصَ يَقْرُصُ، باب نصر؛ ناخن سے چٹکی لینا، کھرچنا۔

تخریج:

❶ اخرجه الائمة الستة فى كتبهم والبخارى فى الوضوء باب غسل الدم حديث رقم ٢٢٧.
و مسلم فى الطهارة باب نجاسة الدم و كيفية غسله حديث رقم ٦٧٥.

توضیح:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ نماز پڑھنے والے کے لیے اپنے بدن کو پاک صاف رکھنا فرض ہے، اسی طرح اپنے لباس اور نماز پڑھنے کی جگہ کو بھی پاک رکھنا فرض اور لازم ہے، تطہیر ثیاب کی دلیل تو قرآن کریم کا اعلان **وثیابك فطهر** ہے، اور اس آیت سے وجہ استدلال بایں طور ہے کہ جب قرآن کریم نے کپڑے کی تطہیر کو فرض قرار دیا ہے تو بدن اور مکان کی تطہیر بھی فرض ہوگی، اس لیے کہ نماز پڑھنے میں جس طرح کپڑے کا استعمال ہوتا ہے، اسی طرح، بل کہ اس سے زیادہ بدن اور مکان کا بھی استعمال ہوتا ہے، لہٰذا تطہیر ثیاب کا حکم تو عبارت النص سے ثابت ہوگا اور تطہیر بدن اور تطہیر مکان کا حکم دلالت النص سے ثابت ہوگا۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس کا کچھ حصہ کتاب میں مذکور ہے، پوری حدیث فتح القدیر اور بنایہ میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے **عن أسماء بنت أبي بكر الصديق** رضی اللہ عنہا **قالت جاء ت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيض كيف تصنع به؟ قال تحته ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصلي فيه،** اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک عورت نے آپ ﷺ سے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک عورت کے کپڑے میں حیض کا خون لگ جاتا ہے بتائیے وہ اسے کس طرح پاک کرے؟ اس پر آپ ﷺ نے جواب دیا کہ وہ اسے لکڑی وغیرہ سے کھرچ دے پھر پانی ڈال کر مَل دے اور پھر اس پر پانی بہا کر اس میں نماز پڑھ لے اور (اتنا کرنے کے بعد بھی) اگر نجاست کا کوئی داغ اور دھبہ وغیرہ دکھائی دے تو اس کا ٹینشن نہ لے، اس کی نماز ہو جائے گی۔ اس حدیث سے بھی تطہیر ثیاب کا حکم واضح ہو گیا۔

﴿وَيَجُوْزُ تَطْهِيْرُهَا بِالْمَاءِ وَبِكُلِّ مَائِعٍ طَاهِرٍ يُمْكِنُ إِزَالَتُهَا بِهِ كَالْخَلِّ وَمَاءِ الْوَرْدِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّا إِذَا عُصِرَ انْعَصَرَ﴾ وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَزُفَرُ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَالشَّافِعِيُّ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ لَايَجُوْزُ إِلَّا بِالْمَاءِ، لِأَنَّهُ يَتَنَجَّسُ بِأَوَّلِ الْمُلَاقَاتِ، وَالنَّجِسُ لَا يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ، إِلَّا أَنَّ هٰذَا الْقِيَاسَ تُرِكَ فِي الْمَاءِ لِلضَّرُوْرَةِ، وَلَهُمَا أَنَّ الْمَائِعَ قَالِعٌ وَالطَّهُوْرِيَّةُ بِعِلَّةِ الْقَلْعِ وَالْإِزَالَةِ، وَالنَّجَاسَةُ لِلْمُجَاوَرَةِ فَإِذَا انْتَهَتْ أَجْزَاءُ النَّجِسِ يَبْقَى طَاهِرًا، وَجَوَابُ الْكِتَابِ لَايُفَرِّقُ بَيْنَ الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ، وَهٰذَا قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَإِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ، وَعَنْهُ أَنَّهُ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا فَلَمْ يُجَوِّزْ فِي الْبَدَنِ بِغَيْرِ الْمَاءِ.

ترجمہ: اور پانی کے ذریعے نجاستوں کو پاک کرنا جائز ہے، نیز ہر اس چیز سے تطہیر نجاسات جائز ہے جو بہنے والی ہو پاک ہو اور اس سے نجاستوں کو زائل کرنا ممکن ہو، جیسے سرکہ اور گلاب کا پانی وغیرہ، یعنی ان چیزوں سے جنھیں نچوڑا جائے تو وہ نچڑ جائیں اور یہ

حکم حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں ہے، امام محمد، امام زفر اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ نجاستوں کی تطہیر صرف پانی ہی سے جائز ہے، اس لیے کہ مطہر چیز پہلی ہی ملاقات سے ناپاک ہوجاتی ہے، اور ناپاک چیز طہارت کا فائدہ نہیں دیتی، لیکن پانی میں بربنائے ضرورت اس قیاس کو ترک کردیا گیا ہے۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بہنے والی چیز نجاست کو اُکھاڑ پھینکتی ہے اور وصف طہوریت اُکھاڑ پھینکنے اور زائل کرنے ہی کی بنیاد پر ہے، جب کہ نجاست مجاورت کی وجہ سے ہے، لہٰذا جب ناپاکی کے اجزاء ختم ہوجائیں گے تو وہ شئ پاک ہوجائے گی۔ اور قدوری کا حکم کپڑے اور بدن میں کوئی فرق نہیں کرتا، یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے، جب کہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ انھوں نے بدن اور کپڑے میں فرق کیا ہے، چناں چہ انھوں نے بدن کے سلسلے میں غیر ماء سے تطہیر کو ناجائز قرار دیا ہے۔

اللغاتُ:

﴿خَلّ﴾ سرکہ۔ ﴿مَاءُ الْوَرَد﴾ گلاب کا عرق۔ ﴿عُصِرَ﴾ صیغۂ مجہول، نچوڑنا۔ ﴿قَالِعٌ﴾ اسم فاعل، باب فتح؛ اکھاڑنے والا۔

مزیل نجاست چیزوں کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حضرات شیخینؒ کے یہاں پانی سے نجاستوں کو پاک کرنا تو جائز ہے ہی، اس کے ساتھ ساتھ ہر اس چیز سے نجاسات کی تطہیر جائز ہے جس میں تین صفت ہوں (۱) وہ بہنے والی ہو (۲) پاک ہو (۳) اس چیز سے تطہیر دراز الہ ممکن بھی ہو، جیسے سرکہ اور گلاب کا پانی وغیرہ۔ اس کے برخلاف دیگر تمام ائمہ (امام محمد، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ) کا مسلک یہ ہے کہ نجاست کی تطہیر صرف پانی سے جائز ہے، پانی کے علاوہ کسی اور چیز سے نجاستوں کو پاک کرنا درست اور جائز نہیں ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ پاک کرنے والی چیز جب پہلی مرتبہ نجاست سے ملے اور ٹکرائے گی تو وہ خود بھی ناپاک ہوجائے گی، کیوں کہ اس میں نجاست کے تمام اجزاء گھل مل جائیں گے اور ظاہر ہے کہ جو چیز خود بھی ناپاک ہو وہ دوسری چیزوں کو کیسے پاک کرسکتی ہے؟ اس لیے عقل اور قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ پانی سے بھی نجاسات کی تطہیر ممکن نہ ہو، مگر اس کے علاوہ چوں کہ کوئی چارۂ کار نہیں ہے، اس لیے خلاف قیاس پانی کو مطہر اور مزیل مان لیا گیا ہے، لیکن پانی کے علاوہ دیگر چیزوں کو مطہر نہیں مانا جائے گا۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ پانی کو آپ بھی مطہر اور مزیل نجاسات مانتے ہیں، اور پانی کے مطہر ہونے کی علت یہی ہے کہ وہ نجاستوں کو دور کردیتا ہے، لہٰذا یہ علت صرف پانی کے ساتھ خاص نہیں ہوگی، بل کہ شریعت محمدیہ میں جو وسعت دی گئی ہے اس وسعت کے پیش نظر ہر اس چیز کو مطہر کہنا پڑے گا، جس میں وصف طہارت کے ساتھ ساتھ علتِ مزیل اور علت مطہر پائی جائے گی، اور پھر علت کا اشتراک معلول کے اشتراک کو متضمن ہوتا ہے، اور ہم یہ دیکھ رہے ہیں کہ پانی کے علاوہ سرکہ اور عرق گلاب وغیرہ میں بھی یہ علت موجود ہے، اس لیے ان کو بھی مطہر قرار دیا جائے گا اور ان چیزوں سے بھی نجاست کو زائل کرنا جائز اور درست ہوگا۔

رہا آپ کا یہ کہنا کہ شئ مطہر اول ملاقات میں نجس ہوجائے گی تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیوں کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ شئ

مطہر از خود پاک ہوتی ہے اور بقول آپ کے اگر وہ ناپاک ہوجاتی ہے تو اجزاء نجاست کے ساتھ مجاورت کی وجہ سے ناپاک ہوتی ہے، لیکن یہ بھی تو دیکھیے کہ اس شئ مطہر کے ساتھ نجاست کے اجزاء بھی تو بہہ کر گر جاتے ہیں اور جب نجاست کے اجزاء گر جائیں گے تو جس چیز کو پاک کیا جارہا تھا وہ لامحالہ پاک ہوجائے گی اور یہی مقصود ہے، لہٰذا جب پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے بھی یہ مقصود حاصل ہوجارہا ہے تو انھیں بھی مطہر اور مزیل قرار دیا جائے گا اور جس ضرورت کی وجہ سے پانی کو مطہر قرار دیا گیا ہے اسی ضرورت کی وجہ سے پاک مائع کو بھی مطہر قرار دیا جائے گا، کیوں کہ ہمہ وقت انسان نہ تو پانی پر قادر ہوتا ہے اور نہ ہی پانی کا مشکیزہ ساتھ لے کر چلتا ہے۔

وجواب الكتاب الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قدوری میں یہ جو حکم مذکور ہے **ويجوز تطهيرها بالماء وبكل مائع الخ** اس سے کپڑے اور بدن کی نجاستوں کے پاک کرنے میں کوئی فرق سمجھ میں نہیں آتا، بل کہ جس طرح کپڑے وغیرہ کی نجاست کو ماء اور مائع سے پاک کرنا جائز ہے، اسی طرح بدن کی نجاست کو بھی دونوں سے پاک کرنا جائز ہے، یہی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت ہے اور یہی صحیح بھی ہے۔

البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دوسری روایت یہ ہے بدن اور کپڑے کی نجاستوں کے طریقۂ تطہیر میں فرق ہے، چناں چہ کپڑے کو تو ماء اور مائع دونوں سے پاک کرسکتے ہیں، لیکن بدن کو صرف پانی ہی سے پاک کرسکتے ہیں، اور مائع مثلاً سرکہ وغیرہ سے نہیں پاک کرسکتے۔ مگر پہلا قول ہی صحیح ہے، کیوں کہ یہ نفس بدن کی طہارت کا معاملہ نہیں ہے، بل کہ بدن پر لگی ہوئی نجاست کی تطہیر کا مسئلہ ہے اور نجاست کی تطہیر کے متعلق بدن اور کپڑے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ (عنایہ ۱/۱۹۴)

﴿وَإِذْ أَصَابَ الْخُفَّ نَجَاسَةٌ لَهَا جِرْمٌ كَالرَّوْثِ وَالْعَذْرَةِ وَالدَّمِ وَالْمَنِيِّ فَجَفَّتْ فَدَلَكَهُ بِالْأَرْضِ جَازَ﴾ وَهٰذَا اِسْتِحْسَانٌ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَايَجُوْزُ وَهُوَ الْقِيَاسُ إِلَّا فِي الْمَنِيِّ خَاصَّةً، لِأَنَّ الْمُتَدَاخِلَ فِي الْخُفِّ لَايَزِيْلُهُ الْجَفَافُ وَالدَّلْكُ، بِخِلَافِ الْمَنِيِّ عَلٰى مَا نَذْكُرُهُ، وَلَهُمَا قَوْلُهُ[1] عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنْ كَانَ بِهِمَا أَذًى فَلْيَمْسَحْهُمَا بِالْأَرْضِ، فَإِنَّ الْأَرْضَ لَهُمَا طَهُوْرٌ، وَلِأَنَّ الْجِلْدَ لِصَلَابَتِهِ لَايَتَدَاخَلُهُ أَجْزَاءُ النَّجَاسَةِ إِلَّا قَلِيْلٌ، ثُمَّ يَجْتَذِبُهُ الْجِرْمُ إِذَا جَفَّ فَإِذَا زَالَ زَالَ مَاقَامَ بِهِ، ﴿وَفِي الرَّطْبِ لَايَجُوْزُ حَتّٰى يَغْسِلَهُ﴾ لِأَنَّ الْمَسْحَ بِالْأَرْضِ يُكَثِّرُهُ وَلَا يُطَهِّرُهُ، وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ إِذَا مَسَحَهُ بِالْأَرْضِ حَتّٰى لَمْ يَبْقَ أَثَرُ النَّجَاسَةِ يَطْهُرُ لِعُمُوْمِ الْبَلْوٰى وَإِطْلَاقِ مَا يُرْوٰى، وَعَلَيْهِ مَشَايِخُنَا .

ترجمہ: اور اگر موزے کو جسم دار نجاست لگ گئی جیسے گوبر، پاخانہ، خون اور منی پھر وہ نجاست خشک ہوگئی اس کے بعد اسے زمین پر مل دیا تو یہ جائز ہے۔ اور یہ استحسان ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے اور یہی قیاس ہے، مگر خاص طور پر منی میں، کیوں کہ جو چیز موزے میں داخل ہوگئی ہے اسے خشک ہونا اور ملنا زائل نہیں کرتا، بخلاف منی کے، جیسا کہ ہم اس کے احکام کو آئندہ بیان کریں گے۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشادِ گرامی ہے کہ اگر خفین میں نجاست لگی ہو تو انھیں زمین سے رگڑ دو، اس لیے کہ زمین ان کے لیے مطہر ہے۔ اور اس لیے بھی کہ کھال کے ٹھوس ہونے کی وجہ سے اس میں نجاست کے اجزاء داخل نہیں ہو پاتے مگر بہت تھوڑے، پھر خشک ہونے کے بعد نجاست کا جسم خود ہی ان اجزاء کو جذب کر لیتا ہے، پھر جب وہ جسم زائل ہو گیا تو جو اجزاء اس کے ساتھ قائم تھے وہ بھی زائل ہو گئے۔

اور تر نجاست میں رگڑنا جائز نہیں ہے، بل کہ حکم یہ ہے کہ تر نجاست کو دھولے، کیوں کہ زمین پر رگڑنا نجاست کو پھیلا دے گا اور اسے پاک نہیں کرے گا۔ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ جب اس طرح اسے زمین پر رگڑا کہ نجاست کا کوئی اثر ہی باقی نہ رہا تو وہ پاک ہو جائے گی، عمومِ بلوی اور اطلاق حدیث کی وجہ سے، اور ہمارے مشائخ اسی پر عمل پیرا ہیں۔

اللغاتُ:

﴿عَذِرَة﴾ فضلہ، پاخانہ۔ ﴿دَلْك﴾ اسم مصدر، باب نصر؛ ملنا۔ ﴿صَلَابَة﴾ ٹھوس ہونا، سخت ہونا۔ ﴿عُمُوْمُ الْبَلْوٰی﴾ ابتلاء کا عام ہونا، ہر ایک کا مبتلا ہونا۔

تخریج:

❶ اخرجه ابوداؤد فی کتاب الطهرة باب الأذی یصیب النعل حدیث رقم ۳۸۵ ـ ۳۸٦.

رگڑنے سے نجاست دور ہونے کی تفصیل:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص خفین پہنے ہوئے ہو اور اس پر کوئی ایسی نجاست لگ جائے جو جسم دار ہو یعنی ظاہری طور پر دکھائی دیتی ہو جیسے پاخانہ، گوبر، خون اور منی وغیرہ، اس کے بعد وہ نجاست خشک ہو گئی اور موزہ پہنے ہوئے شخص نے خشک ہونے کے بعد اسے زمین پر مل کر صاف کر دیا، تو حضرات شیخین کے یہاں وہ موزے پاک ہو گئے اور اب انھیں دھوئے بغیر پہن کر نماز وغیرہ پڑھنا جائز ہے یہی استحسان کا تقاضا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس طرح موزے پاک نہیں ہوں گے اور نہ ہی اس طرح پاک کر کے نماز پڑھنا جائز ہوگا، اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ نجاست لگنے کے بعد موزے میں سرایت کر جاتی ہے اور نجاست کے اجزاء موزے میں داخل ہو جاتے ہیں، جو خشک ہونے اور ملنے کے بعد بھی نہیں نکلتے، اس لیے صورتِ مسئلہ میں موزوں کا دھونا ہی ضروری ہے، خشک ہونے یا ملنے کی وجہ سے وہ پاک نہیں ہوں گے، البتہ منی کا حکم اس سے علاحدہ ہے، چناں چہ اس کے مقام پر اس کی تشریح کی جائے گی۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل حدیث پاک کا وہ جزء ہے جس میں موزوں پر لگی ہوئی نجاست کو زمین پر رگڑنے کا حکم دیا گیا ہے اور پھر زمین ہی کو ان کے لیے مطہر قرار دیا گیا ہے، اس لیے صورتِ مسئلہ میں خشک ہونے کے بعد زمین پر رگڑنے سے خفین کی طہارت کا حکم لگا دیا جائے گا اور ظاہر نص سے عدول کر کے قیاس کا سہارا نہیں لیا جائے گا۔

دوسری دلیل جو درحقیقت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب بھی ہے یہ ہے کہ خفین چمڑے کے بنے ہوئے ہوتے ہیں اور اس

قدر سخت اور چکنے ہوتے ہیں کہ ان میں نجاست کے اجزاء بہت معمولی مقدار میں ہی داخل ہو پاتے ہیں اور جو داخل بھی ہوتے ہیں انھیں نجاست کا جرم اور جسم جذب کرلیتا ہے اور وہ سب موزے میں رہنے کے بجائے اسی جرم میں رہتے ہیں، پھر جب انسان موزوں کو زمین پر رگڑتا ہے تو وہ جرم زائل ہوجاتا ہے اور موزے سے گر جاتا ہے اور جب جرم گرے گا تو ظاہر ہے کہ وہ اجزاء بھی گریں گے جو اس میں جذب تھے اور رگڑنے سے موزے پورے طور پر پاک صاف ہوجائیں۔

وفي الرطب الخ اوپر بیان کردہ صورت تو نجاست کے خشک ہوجانے سے متعلق تھی، یہاں سے یہ بیان کررہے ہیں کہ اگر موزوں پر لگی ہوئی نجاست خشک نہیں ہوئی تھی، بل کہ تر تھی، اور اسی حالت میں موزوں کو زمین پر رگڑ دیا گیا تو اس سے موزے پاک نہیں ہوں گے، بل کہ انھیں پاک کرنے کے لیے پانی سے دُھلنا ضروری ہوگا، کیوں کہ نجاست کے تر ہونے کی صورت میں زمین پر رگڑنے سے نجاست پاک ہونے کے بجائے اور پھیل جائے گی اور پورے موزوں کو آلودہ کردیگی، اس لیے اس صورت میں مسح سے کام نہیں چلے گا، بل کہ غسل ضروری ہوگا۔

اس سلسلے میں حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ نجاست کے تر ہونے کی صورت میں بھی زمین پر رگڑنے سے موزے پاک ہوجائیں گے بشرطیکہ نجاست کا کوئی اثر موزوں میں باقی نہ رہے، کیوں کہ عام طور پر موزوں میں اسی طرح کی نجاست لگتی ہے اور لوگ انھیں رگڑنے اور پاک کرنے میں جلدی مچاتے ہیں اور نجاست کے خشک ہونے تک کوئی نہیں انتظار کرتا ہے، اس لیے اگر رگڑنے سے اسے پاک نہیں قرار دیں گے تو لوگ حرج میں مبتلا ہوجائیں گے۔ **والحرج مدفوع في الشرع**

دوسری بات یہ ہے کہ اس سے پہلے والے مسئلے میں جو **فليمسحهما** کا حکم وارد ہے وہ مطلق ہے اور اس میں خشک یا تر نجاست کی کوئی قید نہیں ہے، لہٰذا **المطلق يجري على إطلاقه** والے ضابطے کے تحت تر نجاست بھی رگڑنے سے پاک ہوجائے گی۔ یہی ہمارے مشائخ کا قول ہے اور اسی پر ان کا عمل ہے، عنایہ میں ہے **قال شمس الأئمة السرخسي وهو صحيح وعليه الفتوى للضرورة** (۱/۱۹۷)

﴿فَإِنْ أَصَابَهُ بَوْلٌ فَيَبِسَ لَمْ يَجُزْ حَتَّى يَغْسِلَهُ﴾ وَكَذَا كُلُّ مَالَا جِرْمَ لَهُ كَالْخَمْرِ، لِأَنَّ الْأَجْزَاءَ تَتَشَرَّبُ فِيْهِ، وَلَا جَاذِبَ يَجْذِبُهَا، وَقِيْلَ مَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الرَّمْلِ جِرْمٌ لَهُ .

ترجمہ: پھر اگر موزے پر پیشاب لگ جائے اور خشک ہوجائے تو دھوئے بغیر اس کو پہن کر نماز وغیرہ پڑھنا جائز نہیں ہے، اور ایسے ہی ہر وہ نجاست جس کا جرم نہ ہو جیسے شراب، کیوں کہ نجاست کے اجزاء اس میں پی لیے جاتے ہیں، اور جذب کرنے والی کوئی چیز بھی نہیں ہے۔ اور کہا گیا کہ جو کچھ ریت وغیرہ اس سے متصل ہے وہی اس کے لیے جرم ہے۔

اللغات:

﴿جَاذِب﴾ اسم فاعل، باب ضرب؛ جذب کرنے والا، پی لینے والا۔

رگڑنے سے دور نہ ہونے والی نجاستیں:

فرماتے ہیں کہ اگر موزے کو پیشاب یا غیر جسم دار کوئی دوسری نجاست مثلاً شراب وغیرہ لگ جائے تو اس صورت میں دُھلے بغیر موزہ پاک نہیں ہوگا اور محض رگڑنے کے بعد اسے پہن کر نماز پڑھنا بھی جائز نہیں ہوگا، کیوں کہ جرم نہ ہونے کی وجہ سے نجاست کے اجزاء موزے میں پیوست ہوگئے اور ان کے جذب ہونے کی بھی کوئی سبیل نہیں ہے، اس لیے لامحالہ دھوکر ہی موزے کو پاک کیا جائے گا۔

وقیل الخ اس سلسلے میں امام ابو یوسف سے ایک قول یہ منقول ہے کہ پیشاب وغیرہ لگنے کے بعد اگر موزے پر ریت یا کوئی اور جسم دار چیز لگ جائے تو وہ چیز پیشاب وغیرہ کے لیے جرم بن جائے گی اور رگڑنے سے موزہ پاک ہوجائے گا۔

﴿وَالثَّوْبُ لَا يُجْزِيْ فِيْهِ إِلَّا الْغَسْلُ وَإِنْ يَبِسَ﴾ لِأَنَّ الثَّوْبَ لِتَخَلْخُلِهِ يَتَدَاخَلُ كَثِيْرٌ مِّنْ أَجْزَاءِ النَّجَاسَةِ فَلَا يُخْرِجُهَا إِلَّا الْغَسْلُ.

ترجمه: اور کپڑ میں غسل کے علاوہ کچھ بھی جائز نہیں ہے اگر چہ وہ خشک ہوجائے، کیوں کہ کپڑے کے نرم ہونے کی وجہ سے اس میں نجاست کے بہت سارے اجزاء داخل ہوجاتے ہیں جنھیں غسل ہی نکال سکتا ہے۔

اللغات:

﴿تَخَلْخُل﴾ اسم مصدر، باب تفعلل؛ خلا والا ہونا۔

کپڑے کی پاکی کا طریقہ:

فرماتے ہیں کہ اگر کپڑے کو نجاست لگ جائے تو اس صورت میں اس کی تطہیر کا واحد راستہ غسل (دھونا) ہے، کیوں کہ کپڑا نرم ہوتا ہے اور اس میں کثیر مقدار میں نجاست کے اجزاء گھس جاتے ہیں جو خشک ہونے کے باوجود نہیں نکلتے، اس لیے انھیں نکالنے اور کپڑے کو پاک کرنے کے لیے صرف اور صرف پانی چاہیے، اس لیے کہ پانی ہی ان اجزاء کو باہر کا راستہ دکھا سکتا ہے۔

﴿وَالْمَنِيُّ نَجَسٌ يَجِبُ غَسْلُهُ رَطْبًا فَإِذَا جَفَّ عَلَى الثَّوْبِ أَجْزَأَ فِيْهِ الْفَرْكُ﴾ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ[1] لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا فَاغْسِلِيْهِ إِنْ كَانَ رَطْبًا، وَ افْرُكِيْهِ إِنْ كَانَ يَابِسًا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ الْمَنِيُّ طَاهِرٌ، وَالْحُجَّةُ عَلَيْهِ مَا رَوَيْنَاهُ، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ[2] إِنَّمَا يُغْسَلُ الثَّوْبُ مِنْ خَمْسٍ وَذَكَرَ مِنْهَا الْمَنِيَّ، وَلَوْ أَصَابَ الْبَدَنَ، قَالَ مَشَائِخُنَا يَطْهُرُ بِالْفَرْكِ، لِأَنَّ الْبَلْوٰى فِيْهِ أَشَدُّ، وَعَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يَطْهُرُ إِلَّا بِالْغَسْلِ، لِأَنَّ حَرَارَةَ الْبَدَنِ جَاذِبَةٌ فَلَا يَعُوْدُ إِلَى الْجِرْمِ، وَالْبَدَنُ لَا يُمْكِنُ فَرْكُهُ.

ترجمه: اور منی ناپاک ہے، تر ہونے کی حالت میں اس کا دھونا واجب ہے، لیکن جب کپڑے پر خشک ہوجائے تو اس میں

کھرچنا کافی ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا ''منی کو دھولو اگر وہ تر ہو، اور اسے کھرچ دو اگر وہ خشک ہو''۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ منی پاک ہے، لیکن ان کے خلاف ہماری بیان کردہ روایت حجت ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ چیزوں کی وجہ سے کپڑے کو دھویا جاتا ہے اور ان میں سے آپ نے منی کو بیان کیا۔ اور اگر جسم پر منی لگ جائے تو ہمارے مشائخ کا فرمان یہ ہے کہ کھرچنے سے جسم پاک ہو جائے گا، کیوں کہ اس میں زیادہ ابتلاء ہے۔ اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ دھوئے بغیر جسم پاک نہیں ہوگا، کیوں کہ بدن کی حرارت (منی کو) جذب کرنے والی ہے، لہٰذا منی جرم کی طرف عود نہیں کرے گی اور بدن کو کھرچنا ممکن نہیں ہے۔

اللغات:

﴿رَطْبٌ﴾ تر، گیلا۔ ﴿یَابِس﴾ خشک، سوکھا۔ ﴿افْرُکِی﴾ صیغۂ امر مؤنث حاضر، باب نصر؛ کھرچنا۔ ﴿جِرْم﴾ جسامت۔

تخریج:

❶ اخرجه دارقطني في كتاب الطهارة باب ماورد في طهارة المني و حكمه، حديث رقم: ٤٤٣.

❷ اخرجه دارقطني في كتاب الطهارة باب نجاسة البول حديث رقم ٤٥٢.

منی کی ناپاکی کی بحث اور اس کو دور کرنے کے طریقے کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں انسانوں کی منی ناپاک ہے اور اگر کپڑے وغیرہ پر لگ جائے تو تر ہونے کی صورت میں اس کا دھونا واجب ہے، اس سے بالمقابل امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں انسانوں کی منی پاک ہے اور اگر کپڑے وغیرہ پر لگ جائے تو اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، بل کہ رگڑنے اور کھرچنے سے بھی وہ پاک ہو جائے گی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جو فتح القدیر اور بنایہ وغیرہ میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے أنه سئل عن المني يصيب الثوب فقال إنما هو بمنزلة المخاط أو البزاق، وقال إنما يكفيك أن تمسحه بخرقة أو إذخرة۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ معلوم کیا گیا کہ اگر کپڑے پر منی لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے، آپ نے فرمایا کہ منی رینٹ اور تھوک کی طرح ہے اور اگر کپڑے وغیرہ پر لگ جائے تو اسے کسی خراب کپڑے یا اذخر گھاس سے پونچھ دو کپڑا پاک ہو جائے گا، اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا وجہ استدلال بایں معنی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منی کو رینٹ اور تھوک کے درجے کی چیز قرار دیا ہے اور رینٹ اور تھوک پاک ہیں، لہٰذا منی بھی پاک ہوگی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی عقلی دلیل یہ ہے کہ منی ہی سے انسان کی پیدائش ہوتی ہے اور انسانوں میں حضرات انبیاء کرام بھی ہیں، اب اگر ہم منی کو ناپاک مانتے ہیں تو حضرات انبیاء کا ناپاک چیز سے پیدا ہونا لازم آئے گا جو ان کی عظمت اور ان کے تقدس کے خلاف ہے۔

ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ سے فرمایا تھا کہ اگر منی تر ہو تب تو اسے

دھولیا کرو اور اگر خشک ہوتو اسے کھرچ دیا کرو، اس حدیث سے ہمارا وجہ استدلال بایں معنی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو صیغۂ امر کے ذریعے تر ہونے کی صورت میں منی کے دھلنے کا حکم دیا ہے اور امر وجوب کے لیے آتا ہے۔ اگر منی ناپاک نہ ہوتی تو آپ ﷺ صیغۂ امر کے ذریعے اس کے دھلنے کا حکم نہ دیتے۔

دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے پانچ چیزوں کے لگ جانے کی وجہ سے کپڑے کو دھلنا لازمی قرار دیا ہے (۱) پیشاب (۲) پاخانہ (۳) خون (۴) قے اور پانچویں چیز منی ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ منی ناپاک ہے ورنہ اس کے لگنے سے کپڑا دھلنا ضروری نہ قرار دیا جاتا۔

یہ دونوں حدیثیں منی کو پاک قرار دینے کے سلسلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہیں۔ اور رہی وہ حدیث جو ان کی مستدل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے، بل کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما پر موقوف ہے، اور ہماری پیش کردہ روایتیں مرفوع ہیں اور ظاہر ہے کہ حدیث مرفوع کے مقابلے میں حدیث موقوف حجت نہیں بن سکتی، حدیث ابن عباس کے متعلق علامہ ابن الہمامؒ نے دارقطنی کے حوالے سے لکھا ہے کہ **لم یرفعه غیر اسحاق الأزرق عن شریك القاضي، ورواه البیهقي من طریق الشافعي موقوفا علی ابن عباس وقال هذا هو الصحیح (فتح القدیر ۱/۱۹۹)** صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما میں جو **کالمخاط والبزاق** کے ذریعے تشبیہ دی گئی ہے اور اس تشبیہ کا طہارت میں مشابہ ہونا ضروری نہیں ہے، بل کہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ تشبیہ چکنے پن اور قلت تداخل میں ہو، یعنی جس طرح رینٹ اور تھوک چکنے ہوتے ہیں، اور کپڑے وغیرہ میں سرایت نہیں کرتے اور کھرچنے سے صاف ہوجاتے ہیں، اسی طرح منی بھی چکنی ہوتی اور کپڑے وغیرہ میں بہت کم سرایت کرتی ہے، نیز کھرچنے سے پاک صاف ہوجاتی ہے، لہٰذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے حدیث ابن عباس سے طہارتِ منی پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ (۱/۱۹۹)

اور ان کی عقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ منی کا انسان کی خلقت کا مبدأ ہونا تو ہمیں تسلیم ہے، لیکن براہ راست منی سے انسان نہیں تیار ہوتا، بل کہ منی سے خون بنتا ہے، خون سے علقہ بنتا ہے پھر مضغہ بنتا ہے اور اس کے بعد جا کر کہیں اس میں جان پڑتی ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی منی کے پاک ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

ولو أصاب البدن الخ فرماتے ہیں کہ اگر بدن پر منی لگ جائے تو اس سلسلے میں علمائے ماوراء النہر کی رائے یہ ہے کہ کھرچنے سے بدن پاک ہوجائے گا، کیوں کہ عموماً منی بدن ہی پر لگتی ہے، اور ہر کسی کے لیے فوری طور پر دھونا دشوار ہوتا ہے، اس لیے عموم بلویٰ کی وجہ سے صورت مسئلہ میں فرک کے ذریعے بھی بدن کو پاک کیا جاسکتا ہے۔

اس سلسلے میں حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ منقول ہے کہ بدن پر منی لگ جائے تو صرف دھونے سے ہی بدن پاک ہوگا، کھرچنے سے پاک نہیں ہوسکتا، کیوں کہ بدن کی حرارت منی کو جذب کرلیتی ہے، لہٰذا جذب شدہ اجزاء پھر جرم یعنی بدن کی طرف عود نہیں کریں گے، اس لیے ان اجزاء کو نکال باہر کرنے کے لیے بدن کا دھلنا ناگزیر ہے، اس لیے کہ بدن کا کھرچنا بھی ممکن نہیں ہے۔

وَالنَّجَاسَةُ إِذَا أَصَابَتِ الْمِرْآةَ أَوِ السَّيْفَ اِكْتَفٰى بِمَسْحِهِمَا﴾ لِأَنَّهُ لَاتَتَدَاخَلُهُمَا النَّجَاسَةُ وَمَا عَلٰى ظَاهِرِهٖ يَزُوْلُ بِالْمَسْحِ .

ترجمه: اور اگر آئینہ یا تلوار کو نجاست لگ جائے تو ان کو پونچھنے پر ہی اکتفاء کرے، کیوں کہ ان کے اندر نجاست نہیں داخل ہو پاتی، اور جو نجاست ان کے اوپر ہے وہ پونچھ دینے سے زائل ہو جائے گی۔

اللغات:

﴿مرآة﴾ آئینہ، شیشہ۔

پونچھنے سے پاک ہوجانے والی چیزیں:

صورت مسئلہ تو بالکل واضح ہے، کہ آئینہ اور تلوار وغیرہ میں چوں کہ اندر تک نجاست کے اجزاء نہیں گھس پاتے اور پوری کی پوری نجاست اوپر ہی لگی رہتی ہے، اس لیے پونچھنے سے بھی یہ چیزیں پاک ہوجائیں گی اور ان کا دھونا ضروری نہیں ہوگا۔

﴿وَإِنْ أَصَابَتِ الْأَرْضَ نَجَاسَةٌ فَجَفَّتْ بِالشَّمْسِ وَذَهَبَ أَثَرُهَا جَازَتِ الصَّلَاةُ عَلٰى مَكَانِهَا﴾ وَقَالَ زُفَرُ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَالشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ لَاتَجُوْزُ، لِأَنَّهُ لَمْ يُوْجَدِ الْمُزِيْلُ، وَلِهٰذَا لَا يَجُوْزُ التَّيَمُّمُ بِهَا، وَلَنَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ زَكَاةُ① الْأَرْضِ يُبْسُهَا، وَإِنَّمَا لَا يَجُوْزُ التَّيَمُّمُ، لِأَنَّ طَهَارَةَ الصَّعِيْدِ ثَبَتَ شَرْطًا بِنَصِّ الْكِتَابِ فَلَا تَتَأَدّٰى بِمَا ثَبَتَ بِالْحَدِيْثِ.

ترجمه: اور اگر زمین کو نجاست لگ گئی پھر وہ سورج سے خشک ہوگئی اور اس کا اثر ختم ہوگیا تو اس جگہ نماز پڑھنا جائز ہے۔ امام زفر اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ مُزیل نجاست نہیں پایا گیا، اسی لیے اس جگہ سے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے ''زمین کی طہارت اس کا خشک ہوجانا ہے، اور تیمم اس وجہ سے جائز نہیں ہے، کیوں کہ مٹی کی طہارت نص کتاب سے شرط بن کر ثابت ہوئی ہے، لہٰذا وہ اس چیز سے ادا نہیں ہوگی جو حدیث سے ثابت ہے۔

اللغات:

﴿یُبس﴾ اسم مصدر، باب ضرب؛ خشک ہونا۔ ﴿صَعِید﴾ سطح زمین، کھلی زمین، کاشت کاری کی زمین، مراد مٹی۔

تخریج:

① اخرجه ابن ابی شیبه فی کتاب الطهارة باب فی المرجل یطأ الموضع القذر حدیث رقم ٦٢٤.

ناپاک زمین کے خشک ہوجانے کے بعد کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی زمین کو نجاست لگ گئی اور سورج کی تپش سے وہ سوکھ گئی اور اس کا اثر وغیرہ سب کچھ ختم ہوگیا تو اب اس زمین پر ہمارے یہاں نماز پڑھنا درست اور جائز ہے، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ خشک

ہونے کے بعد بھی اس جگہ نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ وہاں نجاست لگی ہے اور نجاست کو زائل کرنے والی کوئی چیز یعنی پانی نہیں پایا گیا، اس لیے خشک ہونے کے بعد بھی وہ جگہ ناپاک ہی ہے اور اس جگہ نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ ہمارے (شوافع) یہاں پانی کے علاوہ کسی اور چیز سے نجاست کو زائل کرنا بھی تو جائز نہیں ہے۔ اور پھر اس زمین کے ناپاک ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس زمین سے تیمم کرنا جائز نہیں ہے، اگر وہ زمین پاک ہوتی تو یقیناً اس سے تیمم کرنا جائز ہوتا۔

ہماری دلیل نبی اکرم ﷺ کا یہ فرمان ہے **زکاۃ الأرض یبسھا** یعنی خشک ہوجانا ہی زمین کے لیے طہارت ہے، اس لیے خشک ہوجانے کے بعد وہ زمین پاک ہوگئی، کیوں کہ ہمارے یہاں جس طرح پانی سے تطہیر جائز ہے، اسی طرح پانی کے علاوہ دیگر چیزوں سے بھی تطہیر ممکن ہے اور حرارت شمس میں زمین وغیرہ کو پاک کرنے کی صلاحیت ہے، اس لیے گرمیٔ شمس کی وجہ سے اس زمین کو پاک قرار دیں گے اور اس پر نماز پڑھنے کا جواز ہوگا۔

رہا آپ کا یہ کہنا کہ اس سے تیمّم جائز نہیں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم کے لیے مٹی کا پاک ہونا نص قرآنی سے مشروط ہے، چناں چہ ارشاد باری ہے **فتیمموا صعیدا طیبا الخ** اور اس مٹی کا پاک ہونا حدیث سے ثابت ہے، اور اتنا تو آپ کو بھی معلوم ہے کہ حدیث کے مقابلے میں کتاب اللہ اقویٰ ہے اور کتاب اللہ سے ثابت ہونے والا حکم یقینی اور قطعی ہوتا ہے جب کہ حدیث سے اور خبر واحد سے ثابت ہونے والا حکم ظنی ہوتا ہے، اس لیے کتاب اللہ سے ثابت شدہ حکم کو حدیث کے ذریعے ثابت ہونے والے حکم سے ادا نہیں کیا جاسکتا، ورنہ ضعیف پر قوی کی بنا کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے۔

﴿وَقَدْرُ الدِّرْهَمِ وَمَا دُوْنَهُ مِنَ النَّجِسِ الْمُغَلَّظِ كَالدَّمِ وَالْبَوْلِ وَالْخَمْرِ وَخُرْءِ الدُّجَاجِ وَبَوْلِ الْحِمَارِ جَازَتِ الصَّلَاةُ مَعَهُ، وَإِنْ زَادَ لَمْ تَجُزْ﴾ وَقَالَ زُفَرُ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَالشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ قَلِيْلُ النَّجَاسَةِ وَكَثِيْرُهَا سَوَاءٌ، لِأَنَّ النَّصَّ الْمُوْجِبَ لِلتَّطْهِيْرِ لَمْ يُفَصِّلْ، وَلَنَا أَنَّ الْقَلِيْلَ لَايُمْكِنُ التَّحَرُّزُ عَنْهُ فَيُجْعَلُ عَفْوًا، وَقَدَّرْنَاهُ بِقَدْرِ الدِّرْهَمِ اَخْذًا عَنْ مَوْضِعِ الْإِسْتِنْجَاءِ، ثُمَّ يُرْوٰى اِعْتِبَارُ الدِّرْهَمِ مِنْ حَيْثُ الْمَسَاحَةَ وَهُوَ عَرْضُ الْكَفِّ فِي الصَّحِيْحِ، وَيُرْوٰى مِنْ حَيْثُ الْوَزْنِ وَهُوَ الدِّرْهَمُ الْكَبِيْرُ الْمِثْقَالُ وَهُوَ مَا يَبْلُغُ وَزْنُهُ مِثْقَالًا، وَقِيْلَ فِي التَّوْفِيْقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْأُوْلٰى فِي الرَّقِيْقِ، وَالثَّانِيَةَ فِي الْكَثِيْفِ، وَإِنَّمَا كَانَتْ نَجَاسَةُ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ مُغَلَّظَةً، لِأَنَّهَا ثَبَتَتْ بِدَلِيْلٍ مَقْطُوْعٍ بِهٖ.

ترجمہ: اور نجاست مغلظہ مثلاً خون، پیشاب، شراب، مرغی کی بیٹ اور گدھے کے پیشاب میں سے ایک درہم اور اس سے کم کی مقدار معاف ہے اور اس کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے۔ اور اگر ایک درہم سے بڑھ جائے تو نماز جائز نہیں ہے۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نجاست کا قلیل وکثیر برابر ہے، کیوں کہ وہ نص جو موجب تطہیر ہے، اس نے قلیل وکثیر میں کوئی تفصیل نہیں کی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل سے بچنا ممکن نہیں ہے، اس لیے اسے عفو قرار دے دیا گیا اور موضع استنجاء سے حکم نکال کر ہم نے ایک درہم کی مقدار سے قلیل کا اندازہ کیا ہے، پھر درہم کا اعتبار مساحت کے اعتبار سے مروی ہے اور وہ صحیح قول کے مطابق ہتھیلی کی چوڑائی کی مقدار ہے۔ اور وزن کے اعتبار سے بھی درہم کا اعتبار مروی ہے اور وہ ایک مثقال

کا بڑا درہم ہے، یعنی جس کا وزن ایک مثقال ہو۔ اور ان دونوں روایتوں میں تطبیق دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ پہلی روایت پتلی نجاست کے سلسلے میں ہے اور دوسری روایت گاڑھی نجاست کے سلسلے میں ہے۔ اور ان چیزوں کی نجاست مغلظہ اس وجہ سے ہے کیوں کہ ان کی نجاست دلیلِ قطعی سے ثابت ہے۔

اللغات:

﴿خُرْء﴾ بیٹ، پرندوں کا فضلہ۔ ﴿مَسَاحَة﴾ پیائش۔

نجاست غلیظہ؛ تعریف، حکم اور معاف مقدار کی تفصیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں نجاست غلیظہ میں سے ایک درہم یا اس سے کم کی مقدار معاف ہے اور اگر نجاست غلیظہ مثلاً خون، پیشاب، شراب اور مرغی کی بیٹ وغیرہ میں سے کسی کے کپڑے یا بدن کو ایک درہم یا اس سے کم کی مقدار میں کوئی نجاست لگ جائے اور وہ شخص اسی حال میں نماز پڑھ لے تو اس کی نماز درست ہے، البتہ اگر نجاست ایک درہم سے زائد لگی ہو تو اس صورت میں اسے زائل کیے بغیر نماز پڑھنا درست نہیں ہے۔

اس کے برخلاف امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ نجاست میں کچھ بھی معاف نہیں ہے، بل کہ اس کا قلیل اور کثیر دونوں برابر ہیں، لہٰذا جس طرح ایک درہم سے زائد نجاست لگنے کی صورت میں نماز نہیں ہوگی، اسی طرح ایک درہم سے کم لگنے کی صورت میں بھی نماز نہیں ہوگی۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم کی وہ نص جس سے تطہیر کا حکم ثابت ہوا ہے (یعنی **وثیابك فطهّر**) اس نص میں مطلقاً کپڑے کی طہارت کا حکم ثابت ہے اور نجاست کے قلیل یا کثیر ہونے کی صورت میں کوئی فرق نہیں ہے، لہٰذا **المطلق يجري علی إطلاقه** کے تحت یہ حکم قلیل وکثیر سب کو عام ہوگا اور نجاست کی کوئی بھی مقدار معاف نہیں ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ نجاست قلیلہ سے بچنا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ مکھیاں نجاستوں پر بیٹھتی ہیں اور اس کے فوراً بعد انسان کے جسم اور کپڑے وغیرہ پر بیٹھ جاتی ہیں، اسی طرح کھٹمل اور مچھر انسان کا خون پیتے ہیں اور کبھی کبھی وہ جسم اور کپڑے پر مر بھی جاتے ہیں جس کی وجہ سے کپڑے میں خون وغیرہ بھی لگ جاتا ہے، اور یہ بہت زیادہ نہیں ہوتا، بلکہ معمولی سا ہوتا ہے۔

اب اگر اس مقدار کو بھی ہم معاف نہ قرار دیں اور اس کے دھونے کو لازمی قرار دیں تو ظاہر ہے کہ لوگوں کو شدید حرج لاحق ہوگا، جب کہ شریعت نے حرج کو دور کر دیا ہے، اس لیے بربنائے ضرورت اور دفع حرج نجاست میں سے قلیل کو معاف قرار دیا گیا ہے اور فقہائے احناف نے قلیل کی مقدار ایک درہم سے متعین کیا ہے اور یہ تعیین موضع استنجاء سے لی گئی ہے یعنی موضع استنجاء کی مقدار بھی تقریباً ایک درہم کی مقدار کے برابر ہے اور موضع استنجاء بالاتفاق معاف ہے، لہٰذا جو نجاست اس مقدار کی ہوگی وہ بھی معاف ہوگی۔

ثم یروی الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک درہم کی مقدار میں تو نجاست معاف ہے، مگر یہ سوال اب بھی برقرار ہے کہ ایک درہم کا اعتبار کس طرح ہوگا، وزن سے یا پیائش سے؟ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں امام محمد رحمہ اللہ سے دو روایتیں منقول ہیں (۱) درہم کی مقدار کا اعتبار عرض کف یعنی ہتھیلی کی چوڑائی والی مقدار سے کیا جائے گا (۲) دوسری روایت یہ ہے کہ ایک مثقال کے

ہم وزن درہم کی مقدار سے اعتبار کیا جائے گا، یعنی اگر اس کا وزن ایک مثقال وزن کے برابر ہو تو یہ ایک درہم ہے۔

صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ فقیہہ ابوجعفر رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں روایتوں میں بڑی اچھی تطبیق دی ہے، چناں چہ وہ فرماتے ہیں کہ پہلی روایت یعنی عرض کف والی صورت نجاست کے رقیق اور پتلی ہونے پر محمول ہے اور دوسری صورت یعنی ایک مثقال کے ہم وزن والی روایت نجاست کے غلیظ اور گاڑھی ہونے پر محمول ہے، چناں چہ اگر پیشاب وغیرہ ہے تو عرض کف کی مقدار کا اعتبار ہوگا اور اگر پاخانہ ہے تو مثقال کے وزن کا اعتبار کا ہوگا۔

وإنما كانت الخ فرماتے ہیں کہ عبارت میں جو خون، پیشاب اور پاخانہ وغیرہ کو نجاست غلیظہ کہا گیا ہے انھیں غلیظہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے۔

نجاست کی قسمیں اور ان کی تفصیل:

علامہ عینی اور صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ نجاست کی جو دو قسمیں ہیں (۱) غلیظہ (۲) خفیفہ اور ان کی تعریف میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبینؒ کا اختلاف ہے، چناں چہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں نجاست غلیظہ اس نجاست کو کہتے ہیں جس کا ثبوت ایسی نص سے ہو جس کے معارض کوئی دوسری نص نہ ہو۔ اور نجاست خفیفہ اس نجاست کو کہتے ہیں، جس کا ثبوت ایسی نص سے ہو جس کے معارض دوسری نص موجود ہو اور وہ دوسری نص اس شئ کی طہارت ثابت کر رہی ہو۔

حضرات صاحبینؒ کے یہاں نجاست غلیظہ وہ ہے جس کا ثبوت اجماع سے ہو اور امت نے بالاتفاق اس کی نجاست کو تسلیم کر لیا ہو، اور نجاست خفیفہ وہ نجاست ہے جس میں لوگوں کا اختلاف ہو، یعنی بعض لوگ اسے نجس کہتے ہوں اور دوسرے بعض اس کی طہارت کے قائل ہوں۔ (عنایہ ۱/۲۰۵ بنایہ ۱/۸۳۸)

﴿وَإِنْ كَانَتْ مُخَفَّفَةً كَبَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ جَازَتِ الصَّلَاةُ مَعَهُ حَتّٰى يَبْلُغَ رُبْعَ الثَّوْبِ يُرْوٰى ذٰلِكَ عَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ﴾ لِأَنَّ التَّقْدِيْرَ فِيْهِ بِالْكَثِيْرِ الْفَاحِشِ، وَالرُّبْعُ مُلْحَقٌ بِالْكُلِّ فِيْ بَعْضِ الْأَحْكَامِ، وَعَنْهُ رُبْعُ أَدْنٰى ثَوْبٍ تَجُوْزُ فِيْهِ الصَّلَاةُ كَالْمِيْزَرِ، وَقِيْلَ رُبْعُ الْمَوْضِعِ الَّذِيْ أَصَابَهُ كَالذَّيْلِ وَالدِّخْرِيْصِ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ شِبْرٌ فِيْ شِبْرٍ، وَإِنَّمَا كَانَ مُخَفَّفًا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ لِمَكَانِ الْإِخْتِلَافِ فِيْ نَجَاسَتِهِ أَوْ لِتَعَارُضِ النَّصَّيْنِ عَلَى اخْتِلَافِ الْأَصْلَيْنِ.

ترجمه: اور اگر نجاست مخففہ ہو جیسے ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب تو اس کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے، یہاں تک کہ چوتھائی کپڑے تک پہنچ جائے، یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے، کیوں کہ اس نجاست کے متعلق تقدیر کثیر فاحش سے ہے اور بعض احکام میں رُبع کُل کے ساتھ ملحق ہے۔

امام صاحب سے یہ بھی مروی ہے کہ ادنیٰ کپڑا جس میں نماز جائز ہو جائے اس کا چوتھائی حصہ مراد ہے جیسے تہہ بند، ایک قول یہ ہے کہ جہاں نجاست لگی ہے اس کا چوتھائی حصہ مراد ہے جیسے دامن اور کلی۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے طول وعرض میں ایک

ایک بالشت مراد ہونا مروی ہے۔ اور مأکول اللحم جانور کے پیشاب کی نجاست میں اختلاف ہونے کی وجہ سے حضرات شیخینؒ کے یہاں وہ نجاستِ مخففہ ہے، یا دونوں حضرات کے اصل کے مختلف ہونے پر دونصوں کے تعارض کی وجہ سے (مذکورہ نجاست نجاستِ مخففہ ہے)۔

اللغات:

﴿مِیْزَر﴾ وہ لباس جس سے نچلا دھڑ ڈھانپا جاتا ہے، تہہ بند، ازار۔ ﴿ذَیْل﴾ کپڑے کا لٹکا ہوا حصہ، دامن۔

﴿دِخْرِیْص﴾ وہ چیز جس کے ذریعے کپڑے یا زرہ کو کشادہ کیا جاتا ہے۔

نجاست خفیفہ؛ تعریف، حکم اور معاف مقدار کی تفصیل:

نجاست غلیظہ تو ایک درہم کے بقدر معاف ہے، یہاں سے نجاست خفیفہ کا بیان ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ نجاست خفیفہ چوتھائی کپڑے کی مقدار سے کم ہو تو معاف ہے ورنہ نہیں۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کے بدن یا کپڑے کو نجاست خفیفہ مثلاً مأکول اللحم جانوروں کا پیشاب لگ گیا تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ چوتھائی کپڑے یا جزء بدن پر لگے ہوئے جز کے چوتھائی حصے سے کم میں لگی ہے، یا اس کے برابر میں، یا اس سے زیادہ میں لگی ہے۔ اگر یہ نجاست چوتھائی حصے کے برابر لگی ہے، یا اس سے زیادہ لگی ہے تب تو وہ معاف نہیں ہے اور اس کے ساتھ نماز پڑھنا بھی جائز نہیں ہے، لیکن اگر چوتھائی حصے سے کم میں لگی ہے تو یہ مقدار شرعاً معاف ہے اور اس کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے۔

یہ روایت حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے، اور اس کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ نجاست مخففہ میں مقدار غیر عفو کا اندازہ کثیر فاحش (یعنی بہت ہی زیادہ نجاست خفیفہ ہو تو معاف نہیں ہے) سے کیا گیا ہے اور ربع کو بہت سے احکام میں کل کا درجہ دیا گیا ہے، مثلاً مسح رأس کے سلسلے میں ربع رأس کل رأس کے قائم مقام ہے، اسی طرح ستر عورت کھلنے میں بھی ربع کا انکشاف انکشافِ کل کے مانند ہے، اس لیے یہاں بھی ہم نے ربع کی مقدار سے کثیر فاحش کا اندازہ لگایا اور یہ حکم دیا ہے کہ اگر نجاست خفیفہ ربع حصے سے کم ہو تو وہ معاف ہے اور اس کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے، لیکن اگر ربع کے بقدر ہو یا اس سے زیادہ ہو تو معاف نہیں ہے اور اس کے ساتھ نماز پڑھنا بھی جائز نہیں ہے۔

وعنه ربع ثوب الخ یہاں سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ جس ربع کے ساتھ کثیر فاحش کا اندازہ کیا گیا ہے اس سے کس چیز کا ربع مراد ہے؟ اس سلسلے میں حضرات ائمہ کے مختلف اقوال ہیں (۱) چنانچہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ایک قول یہ منقول ہے کہ جس جگہ نجاست لگی ہے اس کے پورے مجموعے کا ربع مراد ہے، مثلاً اگر کپڑے پر لگی ہے تو پورے کپڑے کا ربع مراد ہے، یا اگر بدن پر نجاست لگی ہے تو پورے بدن کا ربع مراد ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ منقول ہے کہ کم سے کم جتنے کپڑے میں نماز جائز ہو جائے اس کا ربع مراد ہے، مثلاً تہہ بند میں نماز جائز ہے تو تہہ بند کا ربع مراد ہوگا۔

(۳) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ کپڑے کے جس حصے پر نجاست لگی ہو اس کا چوتھائی مراد ہے، مثلاً اگر دامن یا کلی پر

نجاست لگی ہے تو اس کا ربع مراد ہوگا۔

(۴) امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ نجاست خواہ کہیں بھی لگی ہو، اگر ایک بالشت طول اور ایک بالشت عرض میں پھیلی ہوئی ہے تو یہ ربع کی مقدار ہے اور اس کے ساتھ نماز جائز نہیں ہے، لیکن اگر اس سے کم ہو تو نماز جائز ہے۔

و إنما كان مخففا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کو حضرات شیخینؒ نے جو نجاست خفیفہ میں شمار کیا ہے اس کی اصل اور بنیاد یہ ہے کہ اس سلسلے میں ان حضرات کے اپنے اصول مختلف ہیں اور یہ ان کے اپنے اصولوں پر فٹ ہے، چناں چہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں نجاست خفیفہ کی علت تعارض نص ہے اور وہ یہاں موجود ہے بایں معنیٰ کہ **استنزهوا من البول الخ** سے ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کی نجاست ثابت ہے جب کہ حدیث عرینین سے ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کی طہارت ثابت ہے۔ اور یہ مسئلہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے اصل پر اس معنیٰ کر کے فٹ ہے کہ ان کے یہاں نجاست خفیفہ کی علت حضرات ائمہ ومجتہدین کا اختلاف ہے اور وہ اس صورت میں موجود ہے، کیوں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کو طاہر مانتے ہیں جب کہ دیگر فقہاء اسے ناپاک قرار دیتے ہیں، لہٰذا جب دونوں حضرات کے یہاں بول ماکول اللحم میں نجاست خفیفہ کی علت موجود ہے تو ظاہر ہے کہ وہ خفیفہ ہی ہوگی۔

﴿وَإِذَا أَصَابَ الثَّوْبَ مِنَ الرَّوْثِ أَوْ مِنْ أَخْثَاءِ الْبَقَرِ أَكْثَرُ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ لَمْ تُجْزِ الصَّلَاةُ فِيْهِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ﴾ لِأَنَّ النَّصَّ الْوَارِدَ فِيْ نَجَاسَتِهٖ وَهُوَ مَا رُوِيَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَمٰى بِالرَّوْثَةِ وَقَالَ هٰذَا رِجْسٌ أَوْ رِكْسٌ لَمْ يُعَارِضْهُ غَيْرُهُ، وَبِهٰذَا يَثْبُتُ التَّغْلِيْظُ عِنْدَهُ، وَالتَّخْفِيْفُ بِالتَّعَارُضِ، وَقَالَا يُجْزِيْهِ حَتّٰى يَفْحُشَ، لِأَنَّ لِلْاِجْتِهَادِ فِيْهِ مَسَاغًا وَبِهٰذَا يَثْبُتُ التَّخْفِيْفُ عِنْدَهُمَا، وَلِأَنَّ فِيْهِ ضَرُوْرَةً لِاِمْتِلَاءِ الطُّرُقِ بِهَا وَهِيَ مُؤَثِّرَةٌ فِي التَّخْفِيْفِ، بِخِلَافِ بَوْلِ الْحِمَارِ، لِأَنَّ الْأَرْضَ تَنْشِفُهُ، قُلْنَا الضَّرُوْرَةُ فِي النِّعَالِ وَقَدْ أَثَّرَتْ فِي التَّخْفِيْفِ مَرَّةً حَتّٰى تَطْهُرَ بِالْمَسْحِ فَتَكْتَفِيْ مُؤْنَتُهَا، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ مَأْكُوْلِ اللَّحْمِ وَغَيْرِ مَأْكُوْلِ اللَّحْمِ وَوَافَقَهُمَا فِي الْمَأْكُوْلِ، وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَمَّا دَخَلَ الرَّيَّ وَرَأَى الْبَلْوٰى أَفْتٰى أَنَّ الْكَثِيْرَ الْفَاحِشَ لَا يَمْنَعُ أَيْضًا، وَقَاسُوْا عَلَيْهَا طِيْنَ بُخَارَا، وَعِنْدَ ذٰلِكَ رُجُوْعُهُ فِي الْخُفِّ يُرْوٰى.

ترجمہ: اور جب کپڑے کو لید یا گائے کا گوبر ایک درہم سے زیادہ لگ جائے تو حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کپڑے میں نماز جائز نہیں ہے، کیوں کہ لید کی نجاست کے متعلق جو نص وارد ہے۔ اور وہ یہ روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینک کر یوں فرمایا کہ یہ ناپاک ہے یا پلید ہے۔ اس کے معارض کوئی دوسری نص نہیں ہے اور اس چیز سے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں تغلیظ ثابت ہو جاتی ہے، جب کہ تخفیف تعارض نص سے ثابت ہوتی ہے۔

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے حتیٰ کہ وہ فاحش ہو جائے، کیوں کہ اس میں اجتہاد کو گنجائش ہے اور اس چیز سے

ان کے یہاں تخفیف ثابت ہوتی ہے۔ اور اس لیے بھی کہ راستوں کے اس سے بھرے پڑے ہونے کی وجہ سے اس میں ضرورت ہے اور ضرورت تخفیف میں مؤثر ہے۔ برخلاف گدھے کے پیشاب کے، اس لیے کہ اسے زمین جذب کر لیتی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ ضرورت جوتوں میں ثابت ہے اور یہ ضرورت ایک مرتبہ تخفیف میں مؤثر ہوگئی ہے، یہاں تک کہ موزہ رگڑنے سے پاک ہو جاتا ہے، لہٰذا یہ طہارت مؤنتِ ضرورت میں کافی ہوگی۔

اور ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم میں کوئی فرق نہیں ہے، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے ان میں فرق کیا ہے، چناں چہ غیر ماکول اللحم میں تو وہ امام صاحب کے موافق ہیں اور ماکول اللحم میں حضرات صاحبین کے۔

حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ جب وہ شہر رے میں داخل ہوئے اور اس مسئلے میں عموم بلویٰ دیکھا تو یہ فتویٰ دیا کہ کثیر فاحش بھی مانع نماز نہیں ہے، اور مشائخ نے اسی پر بخارا کے کیچڑ کو قیاس کر لیا ہے۔ اور اسی وقت مسئلہ خف میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا رجوع بھی منقول ہے۔

اللغاتُ:

﴿أَنْثَاء﴾ اسم جمع، واحد خثي؛ لید، گوبر۔ ﴿رَوْثَة﴾ سوکھا گوبر، اپلا۔ ﴿رِكْسٌ﴾ ناپاک۔ ﴿مَسَاغ﴾ گنجائش۔ ﴿تَنْشِفُ﴾ نشف ینشف؛ چوس لینا، جذب کر لینا۔

نجاست کی تقسیم میں اختلافِ اقوال اور اس کا ثمرہ:

عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ نجاست غلیظہ اور خفیفہ کے متعلق حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبینؒ کے اپنے اپنے اصول پر مبنی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی کپڑے پر لید یا گائے کا گوبر لگ جائے اور ایک درہم سے زیادہ مقدار میں ہو تو حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کپڑے میں نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں لید کی نجاست نجاست غلیظہ ہے اور نجاست غلیظہ ایک درہم کی مقدار سے زائد معاف نہیں ہے، لید کی نجاست نجاست غلیظہ اس وجہ سے ہے کہ جس حدیث سے اس کی نجاست کا حکم ثابت ہوا ہے اس حدیث کی معارض کوئی دوسری نص نہیں ہے اور نجاست کے غلیظہ ہونے کے لیے حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ضابطہ بھی یہی ہے۔

نجاست لید پر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث دلیل ہے جو بخاری شریف وغیرہ میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ''أتى النبي صلی اللہ علیہ وسلم الغائط فأمرني أن اٰتيه بثلاثة أحجار فوجدت حجرين والتمست الثالث فلم أجد فأخذت روثة فأتيته بها فأخذ الحجرين وألقى الروثة وقال هذا ركس'' یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم قضاء حاجت کے لیے تشریف لے جا رہے تھے تو آپ نے حضرت ابن مسعودؓ کو تین پتھر لانے کا حکم دیا، یہ دو پتھر ہی پا سکے تیسرا پتھر نہیں ملا تو لید کا ایک ٹکڑا لے کر گئے جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں پتھروں کو لے لیا اور یہ کہہ کر لید کا ٹکڑا پھینک دیا کہ ''هذا ركس'' یہ روایت ہے جس سے لید کی نجاست ثابت ہو رہی ہے اور چوں کہ اس کے معارض کوئی دوسری روایت نہیں ہے جس سے لید کی طہارت ثابت ہو، اس لیے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ نجاست نجاستِ غلیظہ ہوگی۔

اس کے برخلاف حضرات صاحبینؒ کے یہاں جس کپڑے میں لید یا گوبر لگ جائے اس کو پہن کر نماز پڑھنا جائز ہے، جب تک کہ یہ مقدار کثیر فاحش یعنی ربع تک نہ پہنچے، کیوں کہ ان حضرات کے یہاں لید اور گوبر نجاست خفیفہ میں سے ہیں، اس لیے کہ ان کے یہاں جو نجاست خفیفہ کا اصول ہے یعنی اس میں مجتہدین کا اختلاف ہے وہ لید اور گوبر میں موجود ہے، چناں چہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ان کی طہارت کے قائل ہیں، اسی طرح ابن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ **السرقین لیس بشئ قلیله و کثیره لایمنع** یعنی گوبر کوئی ناپاک چیز نہیں ہے اور اس کا قلیل وکثیر جواز صلاۃ سے مانع بھی نہیں ہے، جب کہ دیگر ائمہ لید اور گوبر کو نجس مانتے ہیں اور صاحبین کے یہاں یہ اختلاف ہی ان کی نجاست کے خفیفہ ہونے کی دلیل ہے۔ (عنایہ ۱/۲۰۶)

بہر حال جب لید اور گوبر نجاست خفیفہ کے ساتھ نجس ہیں تو ایک درہم سے زائد لگنے کی صورت میں بھی نماز جائز ہوگی، کیوں کہ نجاستِ خفیفہ اسی وقت مانعِ صلاۃ ہے جب وہ چوتھائی کپڑے کے برابر یا اس سے زائد ہو۔

اس سلسلے میں حضرات صاحبینؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ شریعت نے بہت سے مقامات اور بیشتر احکامات میں ضرورت کے پیش نظر تخفیف سے کام لیا ہے اور ہم دیکھ رہے ہیں کہ لید اور گوبر میں بھی تخفیف کی ضرورت ہے، کیوں کہ عام طور پر چوپائے راستوں میں پاخانہ کر دیتے ہیں اور راستے لید وگوبر سے بھرے پڑے رہتے ہیں اور انسان پابندی کے ساتھ ان راہوں میں چلتے پھرتے ہیں جس کی بنا پر لید گوبر کا لگنا ناگزیر ہے، اب اگر انھیں نجاست غلیظہ میں داخل کر دیں تو لگ حرج میں مبتلا ہو جائیں گے، اس لیے ضرورت اور عموم بلویٰ کے پیش نظر ان کی نجاست بھی نجاست خفیفہ ہوگی، نہ کہ غلیظہ ہوگی۔

بخلاف بول الحمار الخ یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ جس طرح لید اور گوبر میں ضرورت کی وجہ سے آپ نجاست خفیفہ کے قائل ہیں اسی طرح بول حمار میں بھی ضرورت ہے اور عموماً اس سے بھی راستے بھرے رہتے ہیں، لہٰذا اس کی نجاست کو بھی نجاست خفیفہ قرار دینا چاہیے، حالاں کہ آپ لوگوں نے بول حمار کی نجاست کو نجاست غلیظہ قرار دیا ہے؟

صاحب ہدایہ اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ضرورت اگر چہ اس میں بھی ہے، مگر اس کی ضرورت لید گوبر کی ضرورت کے بالمقابل ہیچ ہے، کیوں کہ پیشاب رقیق اور پتلا ہوتا ہے جسے زمین اپنے اندر جذب کر لیتی ہے اور گذرنے والوں کے کپڑے وغیرہ پر لگنے کے لیے کچھ بھی نہیں باقی چھوڑتی، اس لیے اس میں ضرورت تو ہے، مگر اتنی ضرورت نہیں ہے کہ اس کی نجاست کو ہم غلیظہ سے خفیفہ میں تبدیل کر دیں، اس کے برخلاف لید اور گوبر کا مسئلہ ہے، تو ان میں ضرورت شدید ہے کیوں کہ زمین ان میں سے کچھ بھی نہیں جذب کرتی۔

قلنا الخ صاحب ہدایہ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے لید اور گوبر کے متعلق حضرات صاحبینؒ کی ثابت کردہ ضرورت کی حقیقت بیان فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ بھائی لید اور گوبر کی ضرورت تو ہمیں تسلیم ہے، لیکن یہ ضرورت جوتے چپل کے ساتھ خاص ہے، اس لیے کہ عام طور پر لوگ پیروں میں جوتے چپل پہنے ہوئے ہوتے ہیں اور راستے کی گندگی اُنھی میں لگتی ہے اور جوتے چپل میں ہم بھی اس ضرورت کو مؤثر مان کر تخفیف کے قائل ہیں، چناں چہ اگر ایک مرتبہ جوتے وغیرہ میں نجاست لگ جائے تو رگڑنے سے وہ پاک ہو جائے گا اور اسے دھلنے کی ضرورت نہیں ہوگی، مگر یاد رہے کہ ضرورت کی مؤنت صرف ایک بار کفایت

کرے گی بار بار نہیں، اس لیے کہ الضرورة تتقدر بقدرها کے تحت ایک ضرورت سے صرف ایک مرتبہ تخفیف ہوگی۔

اسے دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ لید اور گوبر کی ضرورت جوتے چپل کی طرف منتقل ہوگئی ہے، لہٰذا اسے بدن اور کپڑے وغیرہ کے لیے ثابت کرنا درست نہیں ہے۔

ولا فرق الخ فرماتے ہیں کہ احناف کے علمائے ثلاثہؒ کے یہاں ماٗکول اللحم اور غیر ماٗکول اللحم ہر طرح کے جانوروں کا گوبر اور ان کی لید ناپاک ہے، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ نجاست کے غلیظہ اور خفیفہ ہونے میں فرق ہے **کما مرّ انفاً**، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ ماٗکول اور غیر ماٗکول میں بھی فرق کرتے ہیں، چناں چہ غیر ماٗکول اللحم جانوروں کے گوبر وغیرہ کے متعلق حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ہیں اور ان کے گوبر اور لید کو نجاست غلیظہ قرار دیتے ہیں جب ماٗکول اللحم جانوروں کی لید وغیرہ کے سلسلے میں حضرات صاحبینؒ کے ساتھ ہیں اور انھیں نجاست خفیفہ قرار دیتے ہیں۔

وعن محمد رحمۃ اللہ علیہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ جب وہ عراق کے مشہور شہر رے میں گئے اور وہاں یہ مشاہدہ کیا کہ لوگوں کے مکانات اور تمام راستے لید گوبر سے بھرے ہوئے ہیں اور ابتلاء اتنا عام ہے کہ اس سے بچنا ناممکن ہے۔ تو آپ نے یہ فتویٰ جاری کیا کہ لید اور گوبر اگر کثیر فاحش بھی لگ جائیں تو بھی مانع صلاۃ نہیں ہیں۔ مشائخ بخاراؒ نے جب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اس فتوے کو دیکھا تو انھوں نے بھی بخارا کے کیچڑ کے متعلق اسی طرح کا فتویٰ اور فیصلہ دیا اور کثیر فاحش کی مقدار کو بھی معاف قرار دے دیا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شہر رے جانے سے ایک اور حقیقت سامنے آئی وہ یہ کہ پہلے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ خف کے سلسلے میں اس بات کے قائل تھے کہ اگر خف میں نجاست لگ جائے تو وہ رگڑنے سے پاک نہیں ہوگی، بل کہ اس کا دھلنا ضروری ہوگا، مگر جب شہر رے میں اتنا زبردست ابتلاء دیکھا تو انھوں نے اپنے اس قول سے رجوع کرلیا اور حضرات شیخینؒ کے ہم خیال ہوگئے۔

﴿ وَإِنْ أَصَابَهُ بَوْلُ الْفَرَسِ لَمْ يُفْسِدْهُ حَتَّى يَفْحُشَ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَأَبِي يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ لَا يَمْنَعُ وَإِنْ فَحُشَ﴾ لِأَنَّ بَوْلَ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ طَاهِرٌ عِنْدَهُ، مُخَفَّفٌ نَجَاسَتُهُ عِنْدَ أَبِي يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَلَحْمُهُ مَأْكُوْلٌ عِنْدَهُمَا، وَأَمَّا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فَالتَّخْفِيْفُ لِتَعَارُضِ الْآثَارِ.

ترجمہ: اور اگر کپڑے کو گھوڑے کا پیشاب لگ جائے تو اسے خراب نہیں کرے گا، یہاں تک کہ حضرات شیخینؒ کے یہاں وہ بہت زیادہ نہ ہوجائے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھی بہت زیادہ ہونے کے بعد بھی مانع نماز نہیں ہوگا، کیوں کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب ان کے یہاں پاک ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کی نجاست نجاست خفیفہ ہے، اور صاحبین کے یہاں اس کا گوشت کھایا جاتا ہے، جب کہ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں تعارض آثار کی وجہ سے اس کی نجاست میں تخفیف ہے۔

اللغات:

﴿فَحُشَ﴾ کھلا، اتنا واضح کہ بھدّا معلوم ہو۔

گھوڑے کے پیشاب کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حضرات شیخینؒ کے یہاں اگر کپڑے پر کثیر فاحش سے کم گھوڑے کا پیشاب لگ جائے تو وہ کپڑے کے لیے نقصان دہ نہیں ہے اور اس کپڑے میں نماز پڑھنا جائز ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کثیر فاحش یا اس سے زیادہ لگ جائے تو بھی کوئی حرج نہیں ہے، بل کہ اس کپڑے میں نماز وغیرہ پڑھنا درست اور جائز ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جواز کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک گھوڑے کا گوشت کھانا حلال ہے اور ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہے، لہٰذا گھوڑے کا پیشاب بھی پاک ہے اور پاک چیز خواہ کتنی بھی لگ جائے وہ مانع صلاۃ نہیں ہوسکتی۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اگر چہ اس کا گوشت کھایا جاتا ہے، مگر چوں کہ بول ماکول اللحم میں حضرت ائمہ کا اختلاف ہے اور اختلاف سے نجاست میں تخفیف ہوجاتی ہے، اس لیے ان کے یہاں گھوڑے کے پیشاب کی نجاست نجاستِ خفیفہ ہوگی، اسی طرح حضرات امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھی اس کے پیشاب کی نجاست نجاستِ خفیفہ ہوگی، کیوں کہ اس میں نصوص متعارض ہیں، چناں چہ واقعۂ اہل عرینہ (حدیث عرینین) سے اس کی طہارت ثابت ہے جب کہ **استنزهوا من البول الخ** سے اس کی نجاست ثابت ہے، اور اختلاف نصوص سے نجاست میں تخفیف ہوجاتی ہے **كما هو الأصل عنده**، بہر حال جب حضرات شیخینؒ کے یہاں گھوڑے کے پیشاب کی نجاست نجاستِ خفیفہ ہے تو جب تک وہ کثیر فاحش نہیں ہوگی اس وقت تک جواز صلاۃ سے مانع بھی نہیں ہوگی۔ البتہ جب کثیر فاحش بالفاظ دیگر ربع ثوب تک پہنچ جائے گی تو مانع صلاۃ ہوگی **كما هو الحكم في النجاسة الخفيفة**۔

﴿وَإِنْ أَصَابَهُ خُرْءُ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ مِنَ الطُّيُوْرِ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ جَازَتِ الصَّلَاةُ فِيْهِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ﴾ وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ لَا يَجُوْزُ، فَقَدْ قِيْلَ إِنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي النَّجَاسَةِ، وَقَدْ قِيْلَ فِي الْمِقْدَارِ وَهُوَ الْأَصَحُّ، هُوَ يَقُوْلُ إِنَّ التَّخْفِيْفَ لِلضَّرُوْرَةِ، وَلَا ضَرُوْرَةَ لِعَدَمِ الْمُخَالَطَةِ فَلَا يُخَفَّفُ، وَلَهُمَا أَنَّهَا تَذْرِقُ مِنَ الْهَوَاءِ وَالتَّحَامِيْ عَنْهُ مُتَعَذِّرٌ فَتَحَقَّقَتِ الضَّرُوْرَةُ، وَلَوْ وَقَعَ فِي الْإِنَاءِ قِيْلَ يُفْسِدُهُ، وَقِيْلَ لَا يُفْسِدُهُ لِتَعَذُّرِ صَوْنِ الْأَوَانِيْ عَنْهُ.

ترجمہ: اور اگر کپڑے کو غیر ماکول اللحم پرندے کی بیٹ ایک درہم سے زیادہ لگ گئی تو حضرات شیخینؒ کے یہاں اس کپڑے میں نماز جائز ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے، پھر کہا گیا کہ یہ اختلاف نجاست کے سلسلے میں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ مقدار کے سلسلے میں ہے، یہی زیادہ صحیح ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تخفیف ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے اور مخالطت نہ ہونے کی وجہ سے یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لیے تخفیف بھی نہیں ہوگی۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ پرندے ہوا میں سے بیٹ کرتے ہیں اور اس سے بچنا دشوار ہے، لہٰذا ضرورت ثابت ہے۔ اور اگر یہ بیٹ برتن میں گرگئی تو ایک قول یہ ہے کہ برتن کو فاسد کردے گی اور دوسرا قول ہے کہ فاسد نہیں کرے گی، کیوں کہ برتنوں کا اس سے بچنا متعذر ہے۔

اللغات:

﴿تَذْرِقُ﴾ باب ضرب؛ بیٹ کرنا۔ ﴿تتحامی﴾ اسم مصدر، باب تفاعل؛ بچنا، پرہیز کرنا۔ ﴿صَوْن﴾ حفاظت، بچاؤ۔
﴿أَوَانِيْ﴾ اسم جمع، واحد إناء؛ برتن۔

غیر ماکول اللحم پرندے کے فضلے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر پرندوں کی بیٹ کپڑے میں لگ جائے اور ایک درہم سے زائد ہو تو بھی حضرات شیخینؒ کے یہاں اس کپڑے میں نماز پڑھنا درست اور جائز ہے، لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک درہم سے زائد ہو تو اس کپڑے میں نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔

امام محمد اور حضرات شیخینؒ کا جو اختلاف ہے اس سلسلے میں امام کرخیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ نجاست اور طہارت سے متعلق ہے، یعنی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں پرندوں کی بیٹ ناپاک ہے اور حضرات شیخینؒ کے یہاں پاک ہے، مگر یہ قول صحیح نہیں ہے، صحیح قول وہ ہے جو فقیہ ابوجعفرؒ سے منقول ہے کہ علمائے احناف پرندوں کی بیٹ کے نجس ہونے پر متفق ہیں اور یہ اختلاف مقدار کے سلسلے میں ہے جس کے متعلق امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ نجاست میں بر بنائے ضرورت تخفیف ہوتی ہے اور پرندے ہوا میں رہتے ہیں جن سے انسانوں کی مخالطت نہیں ہوتی، اس لیے عدم ضرورت کی وجہ سے یہاں تخفیف نہیں ہوگی اور پرندوں کی بیٹ نجاست مغلظہ کے قبیل سے ہوگی اور آپ کو معلوم ہے کہ نجاست مغلظہ اگر ایک درہم سے زائد لگ جائے تو معاف نہیں ہے، اسی لیے صورت مسئلہ میں مذکورہ کپڑے میں نماز نہیں ہوگی، کیوں کہ اس میں ایک درہم سے زائد بیٹ لگی ہے۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ پرندے ہوا میں اڑتے اڑتے ہی بیٹ کر دیتے ہیں جس سے بچنا ناممکن اور متعذر ہے، لہٰذا عدمِ امکانِ تحرز کی وجہ سے یہاں بھی ضرورت ثابت اور متحقق ہے اور ضرورت تخفیف میں مؤثر ہوتی ہے، اس لیے صورت مسئلہ میں بھی تخفیف ہوگی اور پرندوں کی بیٹ نجاست خفیفہ ہوگی اور نجاست خفیفہ کے متعلق آپ نے پڑھ لیا ہے کہ جب تک وہ کثیر فاش نہ ہو لایمنع الصلاۃ۔

ولو وقع في الإناء الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر پرندوں کی بیٹ برتن میں گر جائے تو اس سلسلے میں امام ابوبکر اعمشؒ کا قول یہ ہے کہ وہ برتن ناپاک ہوجائے گا، کیوں کہ برتنوں کو اس سے بچانا ممکن ہے، لیکن امام کرخیؒ کی رائے یہ ہے کہ برتن ناپاک نہیں ہوگا کیوں کہ جس طرح پرندوں کی بیٹ سے خود بچنا ناممکن ہے اسی طرح برتنوں کا بچنا اور بچانا بھی متعذر ہے، اور انسانوں کی

طرح برتنوں کے حق میں بھی ضرورت ثابت ہے فلهذا يثبت التخفيف في حق الإناء أيضا۔

﴿ وَإِنْ أَصَابَهُ مِنْ دَمِ السَّمَكِ أَوْ مِنْ لُعَابِ الْبَغْلِ أَوِ الْحِمَارِ أَكْثَرُ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ أَجْزَأَتِ الصَّلَاةُ فِيْهِ ﴾ أَمَّا دَمُ السَّمَكِ فَلِأَنَّهُ لَيْسَ بِدَمٍ عَلَى التَّحْقِيْقِ فَلَا يَكُوْنُ نَجَسًا، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ اِعْتَبَرَ فِيْهِ الْكَثِيْرَ الْفَاحِشَ فَاعْتَبَرَهُ نَجَسًا، وَأَمَّا لُعَابُ الْبَغْلِ وَالْحِمَارِ فَلِأَنَّهُ مَشْكُوْكٌ فِيْهِ فَلَا يَتَنَجَّسُ بِهِ الطَّاهِرُ، فَإِنِ انْتَضَحَ عَلَيْهِ الْبَوْلُ مِثْلُ رُؤُسِ الْإِبَرِ فَذٰلِكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ، لِأَنَّهُ لَا يُسْتَطَاعُ الْإِمْتِنَاعُ عَنْهُ .

ترجمه: اور اگر کپڑے کو مچھلی کا خون لگ گیا یا خچر یا گدھے کا لعاب ایک درہم سے زائد لگ گیا تو اس میں نماز جائز ہے، رہا مچھلی کا خون تو تحقیق کے مطابق وہ خون ہی نہیں ہے، اس لیے نجس بھی نہیں ہوگا۔ اور رہا خچر اور گدھے کا لعاب تو وہ مشکوک ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے پاک چیز ناپاک نہیں ہوگی۔

پھر اگر کسی شخص پر سوئی کے سرے کے برابر پیشاب کی چھینٹیں پڑیں تو وہ کچھ بھی نہیں ہے، کیوں کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

اللغات:

﴿لُعَابُ﴾ تھوک۔ ﴿رُؤُس الْإِبَر﴾ سوئی کا سرا۔

توضیح:

عبارت میں دو مسئلے بیان کیے گئے ہیں (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کپڑے میں مچھلی کا خون لگ جائے یا گدھے اور خچر کا لعاب لگ جائے اور ایک درہم کی مقدار سے زائد ہو تو بھی اس کپڑے میں بالاتفاق نماز پڑھنا جائز ہے، کیوں کہ مچھلی کا خون درحقیقت خون ہی نہیں ہے اور جب وہ خون نہیں ہے تو ناپاک نہیں ہوگا اور جب وہ ناپاک نہیں ہوگا، تو خواہ کتنا بھی لگے مانع نماز بھی نہیں ہوگا۔

صاحب عنایہ نے لکھا ہے کہ مچھلی کے خون کو خون نہ کہنے کی دو وجہ ہے، پہلی وجہ یہ ہے اصلی خون دھوپ میں سیاہ ہو جاتا ہے جب کہ مچھلی کا خون دھوپ میں سفید ہو جاتا ہے (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ جتنے خون والے جانور ہیں ان کو ذبح کیے بغیر کھانا حلال نہیں ہے، جب کہ مچھلی کو بدون ذبح بھی کھانا حلال ہے۔ واللہ اعلم (عنایہ ۱/۲۰۹)

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ انھوں نے مچھلی کے خون کو نجاست خفیفہ میں سے شمار کیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اگر کثیر فاحش ہو تب تو مانع صلاۃ ہوگا، وإلّا لا۔

گدھے اور خچر کے لعاب سے کپڑے کے ناپاک نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا لعاب مشکوک ہے اور یقینی طور پر یہ نہیں معلوم ہے کہ یہ طاہر ہے یا نجس ہے، جب کہ کپڑے کی طہارت یقینی ہے، لہٰذا شک کی وجہ سے یقینی طور پر طاہر معلوم شدہ چیز کو ناپاک نہیں قرار دیا جا سکتا۔ لأن اليقين لا يزول بالشك۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے بدن پر یا کپڑے پر سوئی کے سرے کے برابر پیشاب کی چھینٹیں پڑ جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے اور انھیں دھوئے بغیر نماز پڑھنا درست ہے، کیوں کہ یہ اس قدر معمولی اور باریک ہوتی ہے جو نظر نہیں آتیں پھر اس طرح چپکے سے لگ جاتی ہیں کہ احساس تک نہیں ہوتا، لہٰذا ان سے بچنا انسان کے بس میں نہیں ہے، اس لیے یہ معاف ہیں۔

﴿وَالنَّجَاسَةُ ضَرْبَانِ مَرْئِيَّةٌ وَغَيْرُ مَرْئِيَّةٍ فَمَا كَانَ مِنْهَا مَرْئِيًّا فَطَهَارَتُهَا بِزَوَالِ عَيْنِهَا﴾ لِأَنَّ النَّجَاسَةَ حَلَّتِ الْمَحَلَّ بِاعْتِبَارِ الْعَيْنِ فَتَزُوْلُ بِزَوَالِهِ إِلَّا أَن يَّبْقَى مِنْ أَثَرِهَا مَا يَشُقُّ إِزَالَتُهُ، لِأَنَّ الْحَرَجَ مَدْفُوْعٌ، وَهٰذَا يُشِيْرُ إِلٰى أَنَّهُ لَايُشْتَرَطُ الْغَسْلُ بَعْدَ زَوَالِ الْعَيْنِ وَإِنْ زَالَ بِالْغَسْلِ مَرَّةً وَاحِدَةً، وَفِيْهِ كَلَامٌ. ﴿وَمَا لَيْسَ بِمَرْئِيٍّ فَطَهَارَتُهُ أَن يُّغْسَلَ حَتَّى يَغْلِبَ عَلٰى ظَنِّ الْغَاسِلِ أَنَّهُ قَدْ طَهُرَ﴾ لِأَنَّ التَّكْرَارَ لَابُدَّ مِنْهُ لِلِاسْتِخْرَاجِ وَلَا يُقْطَعُ بِزَوَالِهِ فَاعْتُبِرَ غَالِبُ الظَّنِّ كَمَا فِيْ أَمْرِ الْقِبْلَةِ، وَإِنَّمَا قَدَّرُوْا بِالثَّلَاثِ، لِأَنَّ غَالِبَ الظَّنِّ يَحْصُلُ عِنْدَهُ فَأُقِيْمَ السَّبَبُ الظَّاهِرُ مَقَامَهُ تَيْسِيْرًا، وَيَتَأَيَّدُ ذٰلِكَ بِحَدِيْثِ الْمُسْتَيْقِظِ مِنْ مَّنَامِهِ، ثُمَّ لَا بُدَّ مِنَ الْعَصْرِ فِيْ كُلِّ مَرَّةٍ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ، لِأَنَّهُ هُوَ الْمُسْتَخْرِجُ.

ترجمہ: اور نجاست کی دو قسمیں ہیں مرئیہ، غیر مرئیہ، لہٰذا ان میں سے جو مرئی نجاست ہو اس کی طہارت اس کے عین کے زائل ہونے سے ہوگی، کیوں کہ نجاست اپنی ذات کے اعتبار سے محل میں سرایت کر گئی، لہٰذا زوالِ عین ہی سے وہ زائل ہوگی، الا یہ کہ یہ نجاست کا کوئی ایسا اثر باقی رہ جائے جس کو زائل کرنا دشوار ہو، کیوں کہ حرج دور کر دیا گیا ہے۔ اور یہ کلام اس بات کا غماز ہے کہ زوال عین کے بعد دھونا شرط نہیں ہے، اگر چہ ایک ہی مرتبہ دھونے سے عین زائل ہو جائے اور اس میں کلام ہے۔

اور وہ نجاست جو غیر مرئی ہو اس کی طہارت یہ ہے کہ اسے دھوتا رہے یہاں تک کہ دھونے والے کا غالب گمان یہ ہو جائے کہ وہ پاک ہوگئی، اس لیے کہ نجاست نکالنے کے لیے تکرار غسل ضروری ہے اور زوال نجاست کا یقین نہیں ہوگا، لہٰذا ظن غالب کا اعتبار کر لیا گیا جیسا کہ قبلے کے مسئلے میں (ظن غالب کا اعتبار کیا گیا ہو) اور فقہائے کرام نے تین مرتبہ کے ساتھ اندازہ لگایا ہے، اس لیے کہ ظن غالب اس مقدار سے حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا آسانی کے پیش نظر سبب ظاہر کو ظن غالب کے قائم مقام کر دیا گیا اور مستیقظ من منامه کی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ پھر ظاہر الروایہ کے مطابق ہر مرتبہ نچوڑنا ضروری ہے، کیوں کہ نچوڑنا ہی نجاست کو خارج کرتا ہے۔

نجاست کی ایک اور تقسیم کی تفصیل:

اس عبارت میں مرئی اور غیر مرئی ہونے کے اعتبار سے نجاست کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں، نجاست مرئی وہ نجاست ہے

جو جرم دار ہو اور دیکھنے میں نظر آتی ہو، جیسے خون اور پاخانہ وغیرہ، اور نجاست غیر مرئی وہ ہے جو جسم دار نہ ہو اور دکھائی بھی نہ دے جیسے پیشاب وغیرہ۔

نجاست مرئی کے دھونے اور پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے اس وقت تک دھویا جائے جب تک کہ اس کا عین زائل نہ ہو جائے، خواہ یہ عین ایک ہی مرتبہ میں زائل ہو جائے اور خواہ دو یا تین یا اس سے زائد بار میں زائل ہو، اصل یہی ہے کہ عین کا زائل ہونا ضروری ہے، کیوں کہ نجاست مرئی اپنے عین اور اپنی ذات کے ساتھ محل یعنی جس چیز میں لگتی ہے اس میں سرایت کر جاتی ہے، لہٰذا جب تک عین زائل نہیں ہوگا، محل پاک نہیں ہوگا۔ ہاں اگر زوال عین کے بعد نجاست کا اثر باقی رہ جائے اور اسے دھونا دشوار ہو تو اس صورت میں بقائے اثر سے کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ شریعت نے امت سے حرج کو دور کر دیا ہے۔

صاحب بنایہ نے لکھا ہے کہ بقائے اثر سے طہارت میں کوئی فرق نہ پڑنے پر حضرت خولہ بنت قتادہؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے جس میں آپ ﷺ نے انھیں یہ حکم دیا تھا کہ اپنے حیض لگے ہوئے کپڑے کو پانی سے دھولیا کرو "ولا یَضُرّكِ أثره" اور دھونے کے بعد بھی اگر خون وغیرہ کا اثر رہ جائے تو کوئی نقصان دہ نہیں ہے۔ (بنایہ ۱/۷۵۱)

وهذا يشير الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ کے بیان کردہ مسئلے سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اگر ایک ہی مرتبہ دھونے سے نجاست کا عین زائل ہو جائے تو اسے مزید دھونا شرط نہیں ہے اور اگر ایک مرتبہ سے زائل نہ ہو تو زوال عین تک دھونا ضروری ہے، خواہ دو مرتبہ میں عین زائل ہو یا تین یا چار مرتبہ میں اور یہی صحیح ہے، اگر چہ اس سلسلے میں بعض حضرات نے زوال عین کے بعد بھی مزید دو مرتبہ دھونے کی شرط بھی لگائی ہے۔

وفيه كلام سے یہی بتایا گیا ہے کہ مشائخ میں سے ابوجعفرؒ ایک مرتبہ دھونے سے زوال عین کے بعد بھی مزید دو مرتبہ دھونے کی شرط لگاتے ہیں، امام طحاویؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

وما ليس بمرئي الخ مذکورہ بالا تفصیلات تو نجاست مرئی کی طہارت سے متعلق تھیں یہاں سے نجاست غیر مرئی کی طہارت اور اس کا طریقہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نجاست غیر مرئی کو اس وقت تک دھویا جائے جب تک کہ دھونے والے کے ظن غالب پر اس کی طہارت ثابت نہ ہو جائے، کیوں کہ نجاست کو دھلنے اور کپڑے وغیرہ میں سے نکالنے کے لیے تکرار غَسل ضروری ہے، مگر چوں کہ غیر مرئی ہونے کی وجہ سے اس کی طہارت کا قطعی اور یقینی علم نہیں ہوسکتا، اسی لیے ظن غالب کا اعتبار کیا گیا ہے، کیوں کہ ظن غالب اس طرح کے مواقع میں یقین کا درجہ رکھتا ہے، جیسے کہ اگر کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو جائے تو وہ تحری کر کے اپنے ظن غالب پر عمل کرے اور جس طرف ظن غالب ہو اسی طرف منہ کر کے نماز پڑھے۔

پھر چوں کہ تین مرتبہ دھلنے سے ظن غالب کی مقدار حاصل ہو جاتی ہے، اسی لیے حضرات فقہاء نے آسانی کے پیش نظر یہ حکم دے دیا ہے کہ نجاست غیر مرئی کو تین مرتبہ دھویا جائے اور یہ تین کا عدد ہی ظن غالب کے قائم مقام ہے اور اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو سو کر بیدار ہونے والے شخص کے متعلق وارد ہے کہ **استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمسن يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا قبل أن يدخلها الإناء فإنه لا يدري أين باتت يده** یعنی جو شخص سو کر اُٹھے وہ برتن میں ہاتھ ڈالنے سے

پہلے اسے تین مرتبہ دھولے، کیوں کہ اسے یہ نہیں معلوم ہے کہ اس کے ہاتھ نے رات کہاں گذاری ہے۔ اس حدیث سے وجہ استدلال اس طرح ہے کہ جب نجاست کے وہم کی وجہ سے تین مرتبہ دھونے سے طہارت کا یقین ہوجاتا ہے تو حقیقی نجاست میں تو بدرجۂ اولی یہی حکم ہوگا اور تین مرتبہ دھونے سے طہارت حاصل ہو ہی جائے گی۔

ثم لا بد الخ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ کے مطابق ہر مرتبہ نچوڑنا بھی ضروری ہے، کیوں کہ نچوڑنے ہی سے اچھی طرح نجاست نکل کر باہر ہوتی ہے اور طہارت کے ساتھ ساتھ اخراج نجاست بھی مقصود ہے، لہٰذا ہر مرتبہ نچوڑنا بھی ضروری ہے۔

فَصْلٌ فِي الْاِسْتِنْجَاءِ

یہ فصل استنجاء کے بیان کے سلسلے میں ہے

چوں کہ سبیلین پر لگی ہوئی نجاست دور کرنے کا نام استنجاء ہے، اسی لیے صاحب کتاب نے اس فصل کو **باب الأنجاس وتطهيرها** کے تحت بیان کیا ہے۔

استنجاء نجو سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں پیٹ سے نکلنے والی چیز، اور بلند جگہ کو بھی **نجو** کہا جاتا ہے کیوں کہ انسان جب صحراء میں استنجاء کرنے جاتا ہے تو بلند جگہ سے پردہ حاصل کرتا ہے، اور اصطلاح فقہاء میں **إزالة النجاسة العينية عن السبيلين** یعنی سبیلین سے نجاست حقیقی دور کرنے کا نام استنجاء ہے۔

﴿اَلْاِسْتِنْجَاءُ سُنَّةٌ، لِأَنَّ النَّبِيَّ ① ﷺ وَاظَبَ عَلَيْهِ، وَيَجُوْزُ فِيْهِ الْحَجَرُ وَمَا قَامَ مَقَامَهُ يَمْسَحُهُ حَتّٰى يُنَقِّيَهُ﴾ لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ هُوَ الْإِنْقَاءُ فَيُعْتَبَرُ مَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ، وَلَيْسَ فِيْهِ عَدَدٌ مَسْنُوْنٌ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحمۃ اللہ علیہ لَا بُدَّ مِنَ الثَّلَاثِ لِقَوْلِهٖ ② عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلْيَسْتَنْجِ مِنْكُمْ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ، وَلَنَا قَوْلُهُ ③ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوْتِرْ مَنْ فَعَلَ فَحَسَنٌ وَمَنْ لَا فَلَا حَرَجَ، وَمَا رَوَاهُ مَتْرُوْكُ الظَّاهِرِ، فَإِنَّهُ لَوِ اسْتَنْجٰى بِحَجَرٍ لَهُ ثَلَاثَةُ أَحْرُفٍ جَازَ بِالْإِجْمَاعِ، وَغَسْلُهُ بِالْمَاءِ أَفْضَلُ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى "فِيْهِ رِجَالٌ يُحِبُّوْنَ أَنْ يَتَطَهَّرُوْا" وَأُنْزِلَتْ فِيْ أَقْوَامٍ كَانُوْا يَتْبَعُوْنَ الْحِجَارَةَ الْمَاءَ، ثُمَّ هُوَ أَدَبٌ، وَقِيْلَ سُنَّةٌ فِيْ زَمَانِنَا، وَيَسْتَعْمِلُ الْمَاءَ إِلٰى أَنْ يَقَعَ فِيْ غَالِبِ ظَنِّهٖ أَنَّهُ قَدْ طَهُرَ، وَلَا يُقَدَّرُ بِالْمَرَّاتِ إِلَّا إِذَا كَانَ مُوَسْوِسًا فَيُقَدَّرُ بِالثَّلَاثِ فِيْ حَقِّهٖ وَقِيْلَ بِالسَّبْعِ.

ترجمہ: استنجاء کرنا سنت ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ نے اس پر ہمیشگی فرمائی ہے اور استنجاء میں پتھر اور اس کے قائم مقام دوسری چیزیں بھی جائز ہیں، ان سے پونچھے یہاں تک کہ صاف کردے، اس لیے کہ انقاء ہی مقصود ہے، لہٰذا مقصود ہی کا اعتبار ہوگا۔ اور استنجاء بالحجر میں کوئی عدد مسنون نہیں ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تین پتھر کا ہونا ضروری ہے، اس لیے آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ تم میں سے (ہر شخص) تین پتھر سے استنجاء کرے۔

ہماری دلیل آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جو شخص ڈھیلے سے استنجاء کرے وہ طاق عدد ڈھیلے استعمال کرے، جس نے ایسا کیا اس نے اچھا کیا اور جس نے ایسا نہیں کیا تو کوئی حرج نہیں ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ حدیث متروک الظاہر ہے، اس لیے کہ اگر کوئی شخص ایسے پتھر سے استنجاء کرے جس کے تین کنارے ہوں تو بالاتفاق جائز ہے۔

اور موضع استنجاء کو پانی سے دھونا افضل ہے، کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے اس میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو خوب اچھی طرح پاکی حاصل کرنے کو پسند کرتے ہیں، یہ آیت ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی جو پتھروں کے بعد پانی استعمال کرتے تھے۔ پھر ایسا کرنا ادب ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں سنت ہے، اور استنجاء کرنے والا پانی استعمال کرے، یہاں تک کہ اس کے غالب گمان میں یہ بیٹھ جائے کہ پاک ہوگیا۔ اور باریوں سے اندازہ نہیں کیا جائے گا مگر جب کوئی شخص وسوسے میں مبتلا ہو تو اس کے حق میں تین مرتبہ سے اندازہ کیا جائے گا اور ایک قول ہے کہ سات مرتبہ سے اندازہ کیا جائے گا۔

اللغات:

﴿اِسْتَجْمَرَ﴾ باب استفعال؛ استنجا کے لیے ڈھیلے تلاش کرنا۔ ﴿يَتْبِعُوْنَ﴾ پیچھے لاتے تھے، بعد میں کرتے تھے۔ ﴿مُوَسْوِسًا﴾ اندیشہ ڈالنے والا۔

تخریج:

❶ اخرجہ بخاری فی کتاب الوضوء باب حمل العنزة مع الماء فی الاستنجاء حدیث رقم ۱۵۲.

❷ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الطهارة باب كراهية استقبال القبلة حديث رقم ۸.

❸ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الطهارة باب الاستتار فی الخلاء حدیث رقم ۳۵.

استنجاء کی سنیت اور استنجاء میں پتھروں کے عدد کی حیثیت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں استنجاء کرنا سنت موکدہ ہے اور اس سنت کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس عمل پر مواظبت اور ہمیشگی فرمائی ہے، چناں چہ آپ کے خادم خاص حضرت انس رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ **كان رسول الله ﷺ يدخل الخلاء فأحمل أنا وغلام نحوي إداوة من ماء وعننزة فيستنجي بالماء** یعنی جب آپ ﷺ قضاء حاجت کے لیے تشریف لے جاتے تو میں اور میرا ہم عمر ایک بچہ پانی کا برتن اور عنزہ اٹھاتے تھے اور آپ ﷺ پانی سے استنجاء کرتے تھے۔

اس سلسلے میں یہ حدیث بھی دلیل ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ **ما رأيت رسول الله ﷺ خرج من غائط قط الامسّ ماءا** یعنی میں نے آپ کو کبھی نہیں دیکھا کہ آپ پاخانہ سے نکلے ہوں اور پانی نہ چھوئے ہوں۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی شہادت یہ ہے کہ **كان النبي ﷺ إذا أتى الخلاء أتيته بماء في تور أو ركوة فاستنجى** الخ یعنی آپ ﷺ جب بیت الخلاء تشریف لے جاتے تھے تو میں ایک طشت میں پانی لے کر حاضر ہو جاتا تھا، آپ ﷺ اس سے استنجاء کرتے تھے، یہ تمام روایتیں اس امر پر شاہد عدل ہیں کہ آپ ﷺ نے استنجاء کرنے پر مداومت فرمائی ہے۔

پھر جس طرح پانی سے استنجاء کرنا جائز ہے اسی طرح پتھر اور اس کے قائم مقام دیگر چیزوں مثلاً ڈھیلا، لکڑی اور روئی وغیرہ

سے بھی استنجاء کرنا جائز ہے، پتھر وغیرہ سے استنجاء کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ موضع نجاست کو اس سے پونچھے اور خوب اچھی طرح پونچھ کر پاک صاف کردے، کیوں کہ استنجاء کے باب میں انقاء ہی اصل اور مقصود ہے، لہٰذا ہر وہ چیز جس سے طہارت کے ساتھ ساتھ انقاء حاصل ہو جائے اس سے استنجاء کرنے کا جواز ہوگا۔

ولیس فیه عدد مسنون الخ یہاں سے یہ بتانا مقصود ہے کہ ہمارے یہاں استنجاء بالحجر میں کوئی عدد مسنون نہیں ہے، بل کہ جس مقدار سے انقاء حاصل ہو جائے اتنا ہی استعمال کرے، خواہ ایک پتھر سے انقاء حاصل ہو، یا دو سے، یا اس سے زائد سے، اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں استنجاء بالحجر کی صورت میں تین پتھروں کا ہونا لازمی اور ضروری ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل وہ حدیث ہے جس کا ایک جزء کتاب میں مذکور ہے، پوری حدیث فتح القدیر اور بنایہ وغیرہ میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "**قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم انما أنا لكم مثل الوا ذهب أحدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بغائط ولا بول ويستنج بثلاثةأحجار**" یعنی میں تمہارے لیے باپ کی حیثیت رکھتا ہوں جب تم میں سے کوئی شخص بول وبراز کے لیے جائے، تو نہ تو استقبال قبلہ کرے اور نہ ہی استدبار قبلہ کرے اور تین پتھروں سے استنجاء کرے، اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا وجہ استدلال بایں طور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صیغۂ امر کے ساتھ تین پتھروں سے استنجاء کرنے کا حکم دیا ہے اور امر وجوب کے لیے آتا ہے، لہٰذا تین پتھروں سے استنجاء کرنا واجب اور ضروری ہوگا۔

ہماری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور اس حدیث سے ہمارا وجہ استدلال بایں معنیٰ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے اخیر میں یہ جملہ ارشاد فرمایا ہے **من فعل فحسن ومن لا فلا حرج** یعنی جس نے طاق عدد استعمال کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے ایسا نہیں کیا تو کوئی بات نہیں، اگر تین کا عدد واجب اور ضروری ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے التزام کو ضروری قرار دیتے اور نہ کرنے والے کے متعلق **فلا حرج** کے بجائے **فقد أساء وظلم** کا جملہ ارشاد فرماتے، معلوم ہوا کہ پتھروں میں کوئی بھی تعداد ضروری نہیں ہے۔

اور اس کی تائید حضرت ابن مسعودؓ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں **ثلاثة أحجار** لانے کا حکم دیا تھا اور وہ دو پتھر ہی پاسکے تھے، چناں چہ جب وہ دو پتھر اور لید کا ٹکڑا اُٹھا کر لے گئے تو آپ نے لید کے ٹکڑے کو پھینک دیا اور یوں فرمایا **هذا رجس أو ركس** اگر **ثلاثه أحجار** ضروری اور لازمی ہوتے تو یقیناً آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابن مسعود سے دوبارہ تلاش کرکے لانے کا حکم دیتے، حالاں کہ آپ نے دو ہی پتھر سے حاجت پوری فرمائی تھی، اس سے بھی معلوم ہوا کہ **ثلاثة** کی تعداد ضروری نہیں ہے۔

پھر ہماری پیش کردہ حدیث میں ایتار کا لفظ آیا ہے (**فليؤتر** میں) اور ایتار کے معنیٰ ہیں طاق عدد، اور طاق عدد کا اطلاق ایک پر بھی ہوتا ہے نیز تین، پانچ، سات اور نو پر بھی ہوتا ہے، اس لیے اس سے صرف ثلاثہ کو خاص کرنا اور اسی کو ایتار کا مصداق قرار دینا کیسے صحیح ہے۔

وما رواه الخ یہاں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ حدیث کا جواب دیا جارہا ہے، چناں چہ پہلا جواب تو یہ ہے کہ آپ کی بیان کردہ حدیث کا ظاہری مفہوم متروک ہے، کیوں کہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک ایسے پتھر سے استنجاء کرے جس

کے تین کونے ہوں تو بالاتفاق اس ایک ہی پتھر سے استنجاء کرنا صحیح ہے، اور اس کے علاوہ مزید پتھروں کی ضرورت نہیں ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ تین پتھر ضروری نہیں ہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ جب دو حدیثیں ایک ہی مسئلے سے متعلق ہوں اور ان میں کچھ تعارض ہو تو سب سے پہلے دونوں میں تطبیق دینے کی کوشش کی جاتی ہے اور یہاں بھی ہماری اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی حدیثیں باہم متعارض ہیں، لیکن ان کی حدیثوں میں تطبیق ممکن ہے، بایں طور کہ ان کی پیش کردہ روایت سے ثلاثة کا وجوب ثابت ہو رہا ہے اور ہماری بیان کردہ روایت سے اس کا عدم وجوب، تو دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی حدیث سے جو وجوب ثابت ہو رہا ہے اسے استحباب پر محمول کرلیا جائے اور یہ علت بیان کی جائے کہ امر جس طرح وجوب کے لیے آتا ہے، اسی طرح استحباب کے لیے بھی آتا ہے۔

وغسله بالماء الخ فرماتے ہیں کہ موضع استنجاء کو ڈھیلوں سے پونچھنے اور صاف کرنے کے بعد پانی سے دھولینا افضل اور بہتر ہے، کیوں کہ اہل قباء ایسا ہی کرتے تھے، چناں چہ اللہ تعالیٰ کو ان کا یہ فعل اس قدر پسند آیا کہ ان کی تعریف میں اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی **فيه رجال يحبون أن يتطهروا**۔

ثم هو أدب الخ فرماتے ہیں کہ **استنجاء بالأحجار** کے بعد پانی سے دھولینا ادب اور مستحب ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی نہیں بھی دھوتے تھے، اس سلسلے میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اس زمانے میں ایسا کرنا سنت ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلے زمانے میں لوگ مینگنیوں کی طرح موٹا اور گاڑھا استنجاء کرتے تھے، لہٰذا پونچھنے سے وہ پاک صاف ہوجاتا تھا، مگر اس زمانے میں چوں کہ عموماً لوگ پتلا اور رقیق پاخانہ وغیرہ کرتے ہیں، اس لیے تحصیلِ انقاء کے پیش نظر اس کا دھولینا ہی بہتر ہے، **هكذا يروىٰ عن الحسن البصري** اور پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے **إن من كان قبلكم كانوا يبعرون بعرا وأنتم تثلطون ثلطا فأتبعوا الحجارة الماء** اس کا مفہوم وہی ہے جو حضرت حسن بصریؒ کے حوالے سے بیان کیا گیا۔ **ثَلَطَ** باب (ض) سے ہے بمعنی پتلا پاخانہ کرنا۔ (فتح القدیر ۱/۲۱۶)

ويستعمل الماء الخ فرماتے ہیں کہ استنجاء کرنے والے کو چاہیے کہ موضع استنجاء کو اس وقت تک دھوتا رہے جب تک اس کے غالب گمان میں یہ بات نہ بیٹھ جائے کہ وہ جگہ پاک صاف ہوگئی، اور اس سلسلے میں تین مرتبہ یا پانچ مرتبہ کی کوئی قید نہیں ہے، البتہ اگر کوئی شخص شک کا مریض ہو اور وساوس میں مبتلا ہو تو اس کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ تین یا پانچ یا سات مرتبہ دھوئے، تا کہ انقاء بھی ہوجائے اور اس کا شک بھی دور ہوجائے۔

﴿وَلَوْ جَاوَزَتِ النَّجَاسَةُ مَخْرَجَهَا لَمْ يُجْزِ إِلَّا الْمَاءُ﴾ وَفِي بَعْضِ النُّسَخِ إِلَّا الْمَائِعُ، وَهٰذَا يُحَقِّقُ اخْتِلَافَ الرِّوَايَتَيْنِ فِي تَطْهِيرِ الْعُضْوِ بِغَيْرِ الْمَاءِ عَلٰى مَا بَيَّنَّا، وَهٰذَا، لِأَنَّ الْمَسْحَ غَيْرُ مُزِيْلٍ إِلَّا أَنَّهُ اكْتُفِيَ بِهِ فِي مَوْضِعِ الْإِسْتِنْجَاءِ فَلَا يَتَعَدَّاهُ، ثُمَّ يُعْتَبَرُ بِالْمِقْدَارِ الْمَانِعِ وَرَاءَ مَوْضِعِ الْإِسْتِنْجَاءِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَأَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لِسُقُوْطِ اعْتِبَارِ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ مَعَ مَوْضِعِ الْإِسْتِنْجَاءِ اعْتِبَارًا بِسَائِرِ

الْمَوَاضِعِ.

ترجمہ: اور اگر نجاست اپنے مخرج سے بڑھ جائے تو پانی کے علاوہ کچھ بھی جائز نہیں ہے، اور بعض نسخوں میں إلاّ المائع ہے اور یہ پانی کے علاوہ سے عضو کی تطہیر میں اختلافِ روایتین کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ پونچھنا نجاست کو زائل کرنے والا نہیں ہے، لیکن موضع استنجاء میں اس پر اکتفاء کر لیا گیا ہے، لہٰذا وہ متعدی نہیں ہوگا۔

پھر حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں مانع نماز کی مقدار موضع استنجاء کے علاوہ ہے، اس لیے کہ اس جگہ کا اعتبار ساقط ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں موضع استنجاء کے ساتھ مقدار مانع کا اعتبار ہے، تمام مواضع پر قیاس کرتے ہوئے۔

اس صورت کا بیان جس میں پانی کا استعمال ضروری ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر نجاست اپنے مخرج یعنی موضع استنجاء سے تجاوز کر گئی تو اس صورت میں وہاں پونچھنے سے کام نہیں چلے گا، بل کہ پانی سے اس کا دھونا ضروری ہوگا، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قدوری کے بعض نسخوں میں إلاّ الماء کی جگہ إلاّ المائع کا لفظ مذکور ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مخرج سے نجاست کے متجاوز ہونے کی صورت میں اسے پانی اور ہر پاک بہنے والی چیز سے دھویا جا سکتا ہے۔

اور بعض نسخوں کی یہ صراحت غیر ماء سے عضو کو پاک کرنے اور نہ کرنے میں اختلاف کو ثابت کر رہی ہے، کیوں کہ اگر إلاّ الماء ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف اور صرف پانی سے ہی نجاست کو پاک کیا جا سکتا ہے اور اگر إلاّ المائع ہے تو اس صورت میں پانی کے ساتھ ساتھ دیگر پاک بہنے والی اشیاء سے بھی تطہیر کا جواز ثابت ہوگا۔

بہر حال اگر نجاست اپنے مخرج سے تجاوز کر جائے تو اس کا دھونا ضروری ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ جب نجاست مخرج سے بڑھ گئی تو اب وہ پونچھنے سے صاف نہیں ہوگی، بل کہ پونچھنے سے صاف ہونے کے بجائے پورے مقعد میں پھیل جائے گی، اس لیے نجاست کو دور کرنے اور مقعد وغیرہ کو تلویث اور آلودگی سے بچانے کے لیے نجاست کا دھونا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ البتہ اگر نجاست اپنے مخرج سے متجاوز نہ ہو تو اس صورت میں پونچھنے سے اس کی تطہیر کا جو حکم دیا گیا ہے وہ بر بنائے ضرورت خلاف قیاس ثابت ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ ماثبت علی خلاف القیاس لایقاس علیہ غیرہ یعنی جو چیز خلاف قیاس ثابت ہوتی ہے اس پر دوسری چیزوں کو نہیں قیاس کیا جا سکتا، اس لیے صورت مسئلہ میں موضع استنجاء کی طہارت مسح سے خلاف قیاس ثابت ہے، لہٰذا اس پر موضع استنجاء سے متجاوز ہونے والی نجاست کی طہارت کو نہیں قیاس کیا جائے گا، بل کہ اس کے لیے غَسل اور دھونا ضروری ہوگا۔

ثم یعتبر الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرات شیخینؒ کے یہاں نجاست کی جو مقدار مانع نماز ہے وہ موضع نجاست کے علاوہ کی نجاست ہے، یعنی اگر موضع نجاست کے علاوہ ایک درہم سے زائد نجاست لگی ہو تب وہ مانع نماز ہے ورنہ نہیں ہے، اور اس میں موضع نجاست کی مقدار داخل نہیں ہے، اس لیے کہ بر بنائے ضرورت اس کا اعتبار ساقط کر دیا گیا ہے، لیکن حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں موضع نجاست کو لے کر ایک درہم کا اعتبار کیا گیا ہے اور اسے دیگر مواضع پر قیاس کیا گیا ہے، یعنی جس طرح اور مقامات میں موضع نجاست کو لے کر ایک درہم کی مقدار معاف ہے اور اس سے زائد معاف نہیں ہے، اسی طرح یہاں بھی موضع نجاست کو لے کر ایک درہم کی مقدار معاف ہے اور اس سے زائد معاف نہیں ہے۔

﴿وَلَا يَسْتَنْجِيْ بِعَظْمٍ وَلَا بِرَوْثٍ﴾ لِأَنَّ النَّبِيَّ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهٰى عَنْ ذٰلِكَ، وَلَوْ فَعَلَ يُجْزِيْهِ لِحُصُوْلِ الْمَقْصُوْدِ، وَمَعْنَى النَّهْيِ فِي الرَّوْثِ النَّجَاسَةُ، وَفِي الْعَظْمِ كَوْنُهُ زَادَ الْجِنِّ، ﴿وَلَا بِطَعَامٍ﴾ لِأَنَّهُ إِضَاعَةٌ وَإِسْرَافٌ، ﴿وَلَا بِيَمِيْنِهِ﴾ لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ❷ نَهٰى عَنِ الْإِسْتِنْجَاءِ بِالْيَمِيْنِ.

ترجمہ: اور (کوئی بھی شخص) ہڈی اور گوبر سے استنجاء نہ کرے، اس لیے کہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ اور اگر کسی نے کرلیا تو کافی ہوجائے گا، اس لیے کہ مقصود حاصل ہو چکا، اور گوبر میں نہی کی علت نجاست ہے اور ہڈی میں اس کا جنات کی خوراک ہونا ہے، اور کھانے سے استنجاء نہ کرے، کیوں کہ یہ مال کو ضائع کرنا ہے اور اسراف ہے۔ اور نہ ہی کوئی شخص اپنے داہنے ہاتھ سے استنجاء کرے، اس لیے کہ آپ ﷺ نے دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے۔

اللغات:

﴿زَادَ الْجِنِّ﴾ جنوں کا توشہ، سامانِ سفر۔ ﴿إِضَاعَةٌ﴾ اسم مصدر، باب إفعال؛ ضائع کرنا، ہلاک کرنا۔ ﴿إِسْرَافٌ﴾ اسم مصدر، باب افعال؛ فضول خرچی کرنا۔

تخریج:

❶ اخرجہ بخاری فی کتاب الوضوء باب الاستنجاء بالاحجار حدیث رقم ۱۵۵.
و ابوداؤد فی کتاب الطھارۃ باب کراھیہ استقبال القبلہ حدیث رقم ۷.

❷ اخرجہ بخاری فی کتاب الوضوء باب النھی عن الاستنجاء بالیمین حدیث ۱۵۳.

ان چیزوں کا بیان جن کو استنجاء کے لیے استعمال کرنا جائز نہیں:

صاحب کتاب نے اس عبارت میں استنجاء کے ضروری آداب واحکام کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے، جن میں سب سے پہلا حکم یہ ہے کہ کوئی بھی شخص ہڈی اور گوبر سے استنجاء نہ کرے، اس لیے کہ آپ ﷺ نے ان چیزوں سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے، چناں چہ صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے **أن النبي ﷺ قال له أبغني أحجارا أستنفض بها ولا تأتني بعظم ولا بروثة، قلت ما بال العظام والروثة، فقال من طعام الجن** (فتح القدیر ۱/۲۱۷) یعنی آپ ﷺ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو یہ حکم دیا کہ تین پتھر لے آؤ تا کہ میں ان سے طہارت حاصل کروں اور ساتھ ہی ساتھ یہ تاکید بھی کردی کہ دیکھو ہڈی اور گوبر نہ لانا، کیوں کہ وہ جنات کی خوراک ہیں، اس حدیث میں صاف طور پر یہ وضاحت ہے کہ ہڈی اور گوبر سے استنجاء کرنا درست اور جائز نہیں ہے، کیوں کہ یہ منشأ شریعت اور مزاج نبوت کے خلاف ہے، لیکن اگر پھر بھی کوئی شخص ان چیزوں سے استنجاء کرتا ہے تو بہرحال اس کا استنجاء درست اور جائز ہے، کیوں کہ استنجاء کا مقصود انقاء ہے اور ان چیزوں سے بھی تھوڑا بہت انقاء حاصل ہوجاتا ہے۔

ومعني النهي الخ فرماتے ہیں کہ حدیث میں جو ہڈی اور گوبر سے استنجاء کرنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، اس ممانعت کی

علت گوبر میں نجاست ہے اور ہڈی میں اس کا طعام الجن ہونا ہے۔

ولا طعام الخ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص کھانے کی چیزوں سے بھی استنجاء نہ کرے، کیوں کہ اس میں شئی ماکول کو ضائع کرنا، نعمت کی بے قدری کرنا اور اسراف کرنا پایا جاتا ہے، جن میں سے ایک چیز بھی شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ نہیں ہے، مسرفین کے بارے میں خود قرآن کریم کا اعلان یہ ہے **إن اللّٰہ لا یحب المسرفین**، اور عقلاً بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اللہ کے نبی علیہ السلام نے جب جنات کی خوراک ہونے کی وجہ سے ہڈی سے استنجاء کرنے سے منع فرمادیا ہے تو انسانوں کی غذاء اور خوراک کے متعلق آپ کی کیا رائے ہوگی؟۔

ولا یستنجي بالیمین داہنے ہاتھ سے بھی استنجاء کرنا خلاف ادب ہے، اور حدیث شریف میں اس سے بھی منع کیا گیا ہے، چناں چہ صحیحین میں حضرت قتادہ کی روایت ہے **أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال إذا بال أحدکم فلا یأخذن ذکرہ بیمینہ ولا یستنجي بیمینہ ولا یتنفس في الإناء** یعنی جب تم سے کوئی شخص استنجاء کرے تو وہ اپنے دائیں ہاتھ سے ذکر نہ پکڑے، نہ تو دائیں ہاتھ سے استنجاء کرے اور نہ ہی (پانی پیتے وقت) برتن میں سانس لے۔ (فتح القدیر ۱/۲۱۷)

کتاب الطہارت کے شروع میں ہم یہ وضاحت کر آئے ہیں کہ نماز تمام عبادات میں سب سے اہم ہے، اس لیے نماز کو جملہ عبادات پر تقدم بیانی حاصل ہے، مگر چوں کہ وضو اور طہارت نماز کی شرائط میں سے ہیں، اس لیے ان کے احکام کو نماز کے بیان سے پہلے ذکر کیا گیا ہے اور اب یہاں سے نماز کا بیان شروع ہو رہا ہے۔

صلاۃ کے لغوی معنی ہیں:

دُعا، چناں چہ قرآن کریم میں ہے وصل علیهم، إن صلاتك سكن لهم یعنی اے نبی! آپ ان لوگوں کے لیے دعا فرمادیجیے، یقیناً آپ کی دعا ان کے لیے موجب سکینت ہے۔ اس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقعہ پر کھانا تناول فرمانے کے بعد یا افطار کرنے کے بعد یہ دعا پڑھی تھی أكل طعامكم الأبرار وصلت عليكم الملائكة الخ یعنی نیک لوگوں نے تمھارا کھانا کھایا اور فرشتوں نے تمھارے لیے دعا کی، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ صلاۃ کے لغوی معنی دعاء کے ہیں۔

صلاۃ کے اصطلاحی معنی:

عبارة عن أركان مخصوصة وأذكار معلومة بشرائط محصورة بصفات معينة یعنی متعینہ صفات پر محدود شرائط کی رعایت کے ساتھ معلوم ومتعین اذکار اور مخصوص ارکان کے بجالانے کا نام نماز ہے۔

وجوب نماز کا سبب:

نماز کے اوقات ہیں۔ جب کہ ادائے نماز کا سبب خدائے پاک کا حکم ہے۔

اَرکان نماز:

قیام، قراءت، رکوع، سجدے اور تشہد پڑھنے کی مقدار قعدہ اخیرہ وغیرہ کرنا ہے۔

نماز کا حکم:

وحكمها سقوط الواجب عنه أي الأداء في الدنيا ونيل الثواب الموعود في الآخرة۔ یعنی نماز پڑھنے والے کے ذمے سے دنیا میں واجب کا سقوط اور آخرت میں وعدہ کیے گئے ثواب کا حصول نماز کا حکم ہے۔

پھر نماز کی فرضیت:

کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع تینوں سے ثابت ہے، چناں چہ قرآن کریم میں ہے أقيموا الصلاة اور دوسری جگہ ارشاد عالی ہے حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى اور اس کے علاوہ متعدد مواقع پر نماز کی فرضیت واہمیت کو آشکارا کیا گیا ہے، حدیث پاک میں بھی نماز کے فرض ہونے اور اسے پڑھنے کی سختی سے تاکید وتلقین کی گئی ہے، چناں چہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے إن الله تعالى فرض على كل مسلم ومسلمة في كل يوم وليلة خمس صلوات، اہمیت نماز کے متعلق آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے الصلاة عمادالدين فمن أقمها أقام الدين ومن هدمها هدم الدين۔

اور اجماع سے نماز کا ثبوت بایں معنی ہے کہ دور نبوی سے لے کر آج تک پوری امت نماز کی فرضیت اور اس کی مشروعیت پر متفق ہے اور جس احمق نے بھی نماز کی مشروعیت کے سلسلے میں زبان نہی دراز کی امت نے اسے اپنی فہرست اور اپنی جماعت سے خارج کر دیا۔ (مذکورہ تفصیلات کا اکثر حصہ عنایہ شرح عربی ہدایہ سے مأخوذ ہے۔ ملاحظہ ہو عنایہ۔ (۲۱۸/۱، ۲۱۹ زکریا دیوبند)

﴿مواقیت﴾ میقات کی جمع ہے بمعنی ماوقت بہ یعنی جس چیز سے کسی وقت اور حد کی حد بندی کی جاے اس کو میقات کہتے ہیں اور اس کی جمع مواقیت آتی ہے۔

صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ فاضل مصنف علیہ الرحمہ نے نماز کے باب میں جو وقت کے بیان سے آغاز کیا ہے اس کی دو وجہیں ہیں:

① وقت وجوب اداء کا سبب ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے۔

② وقت ادائے نماز کے لیے شرط ہے اور شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہے، جیسے کہ طہارت نماز کی شرط ہے۔

اسی لیے تو کتاب الصلاۃ سے پہلے کتاب الطہارات کو بیان کیا گیا ہے۔ اور پھر سب سے پہلے فجر کے وقت کو بیان کیا گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ فجر کی نماز کا اول اور آخر وقت تقریباً سب کے یہاں یکساں ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ ابوالبشر سیدنا آدم علیہ السلام نے جنت سے اترنے کے بعد فجر ہی کے وقت دو رکعت نماز ادا فرمائی تھی۔ (عنایہ ۱/۲۱۹)

صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ سب سے پہلے فجر کے وقت حضرت آدم علیہ السلام نے نماز پڑھی، جس وقت انھیں جنت سے اُتارا گیا اور دنیا ان پر تاریک ہوگئی اور رات کا اندھیرا چھا گیا تو اُنہیں گھبراہٹ محسوس ہوئی، لیکن جب صبح روشن ہوئی تو اُنھوں نے شکرانے کے طور پر دو رکعت نماز پڑھی، پہلی رکعت رات کی تاریکی سے نجات کے شکرانے میں، اور دوسری رکعت دن کی روشنی لوٹ آنے کے شکرانے میں۔

اور ظہر کے وقت سب سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے نماز پڑھی، اس کا واقعہ اس طرح ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اُنھیں اپنے نورِ نظر حضرت اسماعیل کو قربان کرنے کا حکم دیا اور ان کی جگہ دنبہ کی قربانی ہوئی تو انھوں نے شکریے کے طور پر چار رکعت نماز ادا کی، پہلی رکعت بچے کا غم دور ہونے کے شکریے میں، دوسری رکعت فدا کاری پر کھرا اُترنے کے شکریے میں، تیسری رکعت اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لیے، اور چوتھی رکعت ذبح کے جاں گسل لمحات پر اپنے لختِ جگر کے صبر کرنے کی وجہ سے، حضرت ابراہیم نے بطور نفل یہ چار رکعتیں پڑھی تھیں، لیکن ہم پر فرض قرار دے دی گئیں۔

عصر کے وقت سب سے پہلے حضرت یونس علیہ الصلوٰۃ والسلام نے نماز پڑھی، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے اسی وقت

اُنھیں چار تاریکیوں سے رہائی نصیب ہوئی تھی۔ لغزش کی تاریکی سے، رات کی تاریکی سے، پانی کی تاریکی سے، مچھلی کے پیٹ کی تاریکی سے، انھی چار ظلمات سے رہائی ملنے پر حضرت یونس نے شکرانے کے طور پر عصر کے وقت چار رکعتیں پڑھی تھیں، جو اُمت محمدیہ پر فرض قرار دے دی گئیں۔

مغرب کے وقت سب سے پہلے حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بطور شکرانہ تین رکعت نفل نماز پڑھی ہے پہلی رکعت اپنی ذات سے اُلوہیت کی نفی کے لیے، دوسری رکعت اپنی والدہ کی ذات سے اُلوہیت کی نفی کے لیے، تیسری رکعت صرف اور صرف خدا وحدہٗ لاشریک لہٗ کی ذات عالی میں اُلوہیت کے اثبات اور انحصار کے لیے۔

عشاء کے وقت سب سے پہلے حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے چار رکعت نماز ادا کی ہے، اس کا واقعہ یوں ہے کہ جب وہ مدین سے نکلے اور راستہ بھٹک گئے تو اُنھیں چار چیزوں کا خوف لاحق ہوا، (۱) بیوی کا (۲) اپنے بھائی حضرت ہارونؑ کا، (۳) اپنے دشمن فرعون کا، (۴) اپنے بچوں کا۔ لیکن جب اللہ تبارک وتعالیٰ نے اُنھیں ان چاروں غموں سے نجات دے دی تو اُس وقت بطور تطوّع اُنھوں نے یہ چار نمازیں ادا کیں، جنہیں اُمت محمدیہ پر فرض قرار دے دیا گیا۔

صاحب عنایہ نے لکھا ہے کہ نماز کے متعلق یہ اقوال مجھے اپنے شیخ علامہ قوام الدین کاکی رحمہ اللہ کی شرح میں دستیاب ہوئے ہیں، جو ابوالفضل سے منقول ہیں۔ واللہ اعلم وعلمہ أتم۔ (عنایہ از صفحہ ۲۱۹ تا ۲۲۶)

﴿أَوَّلُ وَقْتِ الْفَجْرِ إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ الثَّانِي وَهُوَ الْمُعْتَرِضُ فِي الْأُفُقِ، وَآخِرُ وَقْتِهَا مَا لَمْ تَطْلُعِ الشَّمْسُ﴾ لِحَدِيْثِ إِمَامَةِ جِبْرِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ❶ أَنَّهُ أَمَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهَا فِي الْيَوْمِ الْأَوَّلِ حِيْنَ طَلَعَ الْفَجْرُ، وَفِي الْيَوْمِ الثَّانِي حِيْنَ أَسْفَرَ جِدًّا وَكَادَتِ الشَّمْسُ تَطْلُعُ ثُمَّ قَالَ فِيْ آخِرِ الْحَدِيْثِ مَا بَيْنَ هٰذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ وَقْتٌ لَكَ وَلِأُمَّتِكَ، وَلَا مُعْتَبَرَ بِالْفَجْرِ الْكَاذِبِ وَهُوَ الْبَيَاضُ الَّذِي يَبْدُوْ طُوْلًا ثُمَّ يَعْقُبُهُ الظَّلَامُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ❷ لَايَغُرَّنَّكُمْ أَذَانُ بِلَالٍ وَلَا الْفَجْرُ الْمُسْتَطِيْلُ، وَإِنَّمَا الْفَجْرُ الْمُسْتَطِيْرُ فِي الْأُفُقِ، أَيِ الْمُنْتَشِرُ فِيْهِ.

ترجمہ: فجر کا اول وقت فجر ثانی کے طلوع ہونے کے بعد ہے اور فجر ثانی وہی ہے جو افق میں چوڑائی میں پھیلتی ہے، اور فجر کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب تک سورج طلوع نہ ہو امامت جبرئیل والی حدیث کی وجہ سے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے دن طلوع فجر کے وقت فجر کی نماز پڑھائی اور دوسرے دن جب خوب سفیدی ہوگئی اور سورج نکلنے کے قریب ہوگیا تو نماز پڑھائی، اور آخرِ حدیث میں یہ کہا کہ جو وقت ان دونوں وقتوں کے درمیان ہے وہی آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے فجر کا وقت ہے۔

اور صبح کاذب کا اعتبار نہیں ہے اور صبح کاذب وہ سفیدی ہے جو لمبائی میں ظاہر ہوتی ہے، پھر اس کے بعد تاریکی آجاتی ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے تمھیں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان دھوکے میں نہ ڈالے اور نہ ہی فجر مستطیل (سے تمھیں صبح کا دھوکہ ہو) اور فجر تو وہ ہے جو افق میں مستطیر ہوتی ہے، یعنی پھیلی ہوئی رہتی ہے۔

اللغات:

﴿جِدًّا﴾ کلمۂ تاکید، بہت زیادہ، کثیر مقدار۔ ﴿بَیَاضٌ﴾ سفیدی۔ ﴿ظَلَامٌ﴾ اندھیرا۔ ﴿یَغُرَّ﴾ باب نصر؛ دھوکے میں مبتلا کرنا۔

تخریج:

❶ خرجه ابوداود فی کتاب الصلوٰة باب لمواقیت حدیث رقم ۳۹۳.
وترمذی فی کتاب الصلوٰة باب ماجاء فی مو قیت الصلوٰة حدیث ۱٤۹.

❷ اخرجه ترمذی کتاب الصوم باب ماجاء فی بیان الفجر حدیث رقم ۷۰٦.
اخرجه ابوداود فی کتاب الصوم باب وقت السحور حدیث رقم ۲۳٤٦.
و مسلم فی کتاب الصیام باب بیان ان الدخول نصوم یحصل بطلوع الفجر حدیث رقم ۲۵٤٦.

فجر کے وقت کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ فجر کا اوّل وقت فجر ثانی (فجر صادق، صبح صادق) کے طلوع ہونے کے بعد سے لے کر طلوع شمس تک ہے، فجر ثانی اور صبح صادق سے مراد وہ سفیدی ہے جو چوڑائی میں آسمان پر پھیلتی ہے، فجر کے اول اور آخر وقت کے سلسلے میں حضرت جبرئیل علیہ السلام کی اس حادیث سے استدلال کیا جاتا ہے جس میں انھوں نے ایک دن تو اول وقت میں طلوعِ فجر ہی کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو فجر کی نماز پڑھا دی تھی، اور دوسرے دن بالکل اخیر میں جب خوب سویرا ہوگیا اور سورج نکلنے کے قریب ہوگیا تھا تب فجر کی نماز پڑھائی اور یوں فرمایا کہ کل اور آج کے جو اوقات ہیں ان کے مابین جو وقت ہے، وہی آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے فجر کا وقت ہے، اور ظاہر ہے کہ ان دو وقتوں کے مابین وہی وقت ہے جسے ہم نے فجر کا اول اور آخر وقت قرار دیا ہے۔

حدیث جبرئیل یہ ہے: " أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال أمني جبريل علیہ السلام عند البيت مرتين وصلى بي الظهر في اليوم الأول حين زالت الشمس وصار الفيئ مثل الشراك، وصلي بي العصر حين صار ظل كل شيئ مثله، وصلّى بي المغرب حين غابت الشمس، وصلّى بي العشاء حين غاب الشفق، وصلى بي الفجر حين طلع الفجر، وصلى بي الظهر في اليوم الثاني حين زالت الشمس وصار ظل كل شيء مثله، وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثليه، وصلى بي المغرب حين غربت الشمس لوقته بالأمس، وصلى بي العشاء حين مضى ثلث الليل أو قال نصف الليل، وصلى بي الفجر حين طلع الفجر وأسفر وكادت الشمس أن تطلع، ثم قال: "يامحمد هذا وقتك ووقت الأنبياء من قبلك، والوقت ما بين هذين الوقتين".

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے دو مرتبہ بیت اللہ میں مجھے نماز پڑھائی ہے، پہلے دن ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی جب سورج ڈھل چکا تھا اور سایہ تسمے کے مانند ہوگیا تھا، اور عصر اس وقت پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ اس کے

ہم مثل ہوگیا تھا، اور مغرب اس وقت پڑھائی جب سورج غروب ہوگیا تھا، اور عشاء غیبوبتِ شفق کے وقت پڑھائی اور فجر طلوعِ فجر کے وقت پڑھائی اور دوسرے دن سورج ڈھلنے کے بعد ہر چیز کا سایہ اس کے ہم مثل ہونے کے وقت ظہر پڑھائی اور عصر اس وقت پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ اس کے دوچند ہوگیا تھا، مغرب کی نماز غروبِ شمس کے وقت پہلے ہی دن کی طرح پڑھائی، اور عشاء تہائی رات یا نصف رات گذر جانے کے بعد پڑھائی، اور فجر اس وقت پڑھائی جب خوب صبح ہوگئی اور سورج نکلنے کے قریب ہوگیا۔ پھر حضرت جبرئیل نے مجھ سے یوں کہا اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم یہ آپ کی نماز کا وقت ہے اور آپ سے پہلے گذرے ہوئے نبیوں کی نماز کا وقت ہے، اور جو وقت ان دونوں وقتوں کے درمیان ہے وہ آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے نماز کا وقت ہے۔

و لا معتبر بالفجر الکاذب الخ فرماتے ہیں کہ فجر کے وقت کے سلسلے میں صبح صادق کا اعتبار ہے، صبح کاذب کا اعتبار نہیں ہے، اور صبح کاذب وہ سفیدی ہے جو لمبائی میں ظاہر ہوتی ہے اور اس کے بعد تاریکی آجاتی ہے۔ اس سلسلے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشادِ گرامی دلیل ہے کہ **لایغرنکم أذان بلال و لا الفجر المستطیل** اس فرمان کا شانِ ورود یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ صبح صادق کے طلوع ہونے سے پہلے سحری اور تہجد کے لیے اذان دیتے تھے اور جب صبح صادق طلوع ہوجاتی تھی تو حضرت عبداللہ بن مکتوم نمازِ فجر کے لیے اذان دیتے تھے، چوں کہ اس موقع پر دو اذانیں ہوتی تھیں، اس لیے کبھی کبھی لوگوں کو دھوکہ ہوجاتا تھا کہ یہ اذان فجر کے لیے ہے یا تہجد کے لیے ہے، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ تم لوگ اذانِ بلال رضی اللہ عنہ سے دھوکہ نہ کھایا کرو، وہ فجر کے لیے نہیں، بل کہ تہجد کے لیے اذان دیتے ہیں، اور نہ ہی فجر مستطیل یعنی فجر کاذب سے دھوکہ کھایا کرو، یہ دونوں چیزیں نمازِ فجر سے متعلق نہیں ہیں، اور نہ ہی ان اوقات میں فجر کا وقت شروع ہوتا ہے، فجر کا وقت تو اس صبح صادق سے طلوع ہوتا ہے جو افق میں چوڑائی میں پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔

﴿وَأَوَّلُ وَقْتُ الظُّهْرِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ﴾ لِإِمَامَةِ جِبْرَئِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ❶ فِي الْيَوْمِ الْأَوَّلِ حِيْنَ زَالَتِ الشَّمْسُ، ﴿وَآخِرُ وَقْتِهَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ إِذَا صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيْئٍ مِثْلَيْهِ سِوَى فَيْءِ الزَّوَالِ، وَقَالَا إِذَا صَارَ الظِّلُّ مِثْلَهُ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ﴾ وَ فَيْءُ الزَّوَالِ هُوَ الْفَيْءُ الَّذِيْ يَكُوْنُ لِلْأَشْيَاءِ وَقْتَ الزَّوَالِ، لَهُمَا إِمَامَةُ جِبْرَئِيْلَ فِي الْيَوْمِ الْأَوَّلِ لِلْعَصْرِ فِيْ هٰذَا الْوَقْتِ، وَ لِأَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ قَوْلُهُ ❷ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَبْرِدُوْا بِالظُّهْرِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ، وَأَشَدُّ الْحَرِّ فِيْ دِيَارِهِمْ فِيْ هٰذَا الْوَقْتِ، وَإِذَا تَعَارَضَتِ الْآثَارُ لَا يَنْقَضِي الْوَقْتُ بِالشَّكِّ.

ترجمہ: اور ظہر کا اول وقت وہ وقت ہے جب سورج ڈھل جائے، اس لیے کہ حضرت جبرئیل نے پہلے دن زوالِ شمس کے وقت امامت کی تھی۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ظہر کا آخری وقت اس وقت سے ہے جب سایۂ اصلی کے علاوہ ہر چیز کا سایہ اس کے دومثل ہوجائے۔ حضرات صاحبین فرماتے ہیں جب ہر چیز کا سایہ اس کے ہم مثل ہوجائے اور امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے یہی ایک روایت ہے۔ اور زوال کے وقت اشیاء کا جو سایہ ہوتا ہے وہی سایۂ اصلی ہے۔

حضرات صاحبینؒ کی دلیل حضرت جبرئیل علیہ السلام کا پہلے دن عصر کے لیے اس وقت میں امامت کرنا ہے۔ اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے ''ظہر کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو، کیوں کہ گرمی کی شدت جہنم کی شدت کی وجہ سے ہے اور اہل عرب کے علاقوں میں سخت گرمی اسی وقت میں ہوتی ہے۔ اور جب آثار میں تعارض ہے تو شک کی وجہ سے وقت خارج نہیں ہوگا۔

اللغاتُ:

﴿فَيْءُ﴾ سایہ۔ ﴿فَيح﴾ تیزی، سختی، پھیلاؤ۔

تخریج:

❶ اخرجہ مسلم فی کتاب المساجد باب اوقات الصلوات الخمسہ حدیث رقم ۱۳۸۱، ۱۷۶.

❷ اخرجہ مسلم فی کتاب المساجد باب استحباب الابراد بالظہر حدیث رقم ۱۳۹۵.

ظہر کے وقت کی تفصیل:

اس عبارت میں ظہر کے اوّل اور آخری وقت سے بحث کی گئی ہے، ظہر کے اول وقت میں تو حضرات ائمہ متفق ہیں، چناں چہ ہمارے علمائے ثلثہ کے یہاں ظہر کا اول وقت بالاتفاق زوال کے بعد شروع ہوتا ہے، کیوں کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے پہلے دن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی وقت میں ظہر کی نماز پڑھائی تھی۔

البتہ ظہر کے آخری وقت کے سلسلے میں علمائے احناف کا اختلاف ہے، چناں چہ امام صاحب سے منقول جملہ روایات میں سب سے مستند اور معتبر روایت یہ ہے کہ جب سایۂ اصلی کے علاوہ ہر چیز کا سایہ اس کے دوچند ہوجائے تو اس وقت ظہر کا وقت ختم ہوتا ہے اور عصر کا وقت شروع ہوجاتا ہے۔ حضرات صاحبینؒ کے یہاں سایہ اصلی کے علاوہ جب ہر چیز کا سایہ اس کے ہم مثل ہوجائے تب ظہر کا وقت ختم ہوکر عصر کا وقت شروع ہوتا ہے۔

حضرات صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل نے پہلے دن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عصر کی نماز اس وقت میں پڑھائی تھی جب کہ ہر چیز کا سایہ اس کے مثل ہو گیا تھا، معلوم یہ ہوا کہ اس وقت عصر کا وقت شروع ہوجاتا ہے ورنہ تو امامت جبرئیل کا غیر وقت میں عصر پڑھانا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے۔

اس سلسلے میں حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے **أبردوا بالظهر الخ** کے فرمان سے گرمیوں میں ظہر کی نماز کو ٹھنڈا کر کے پڑھنے کا حکم دیا ہے اور تاریخ بتاتی ہے کہ عرب کے علاقوں میں ایک مثل سایہ ہونے کے وقت گرمی اپنے شباب پر رہتی تھی، لہٰذا یہ بات طے ہے کہ **أبردوا** کا مصداق وہ وقت ہے جو مثل اول کے بعد آتا ہے اور جب مثل اول کے بعد والے وقت میں ظہر پڑھنے کا حکم دیا جارہا ہے تو پھر اس وقت میں عصر کا وقت کہاں سے آجائے گا؟

وإذا تعارضت الخ صاحب ہدایہ حضرات صاحبینؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب ایک مثل پر ظہر کا وقت باقی رہنے اور ختم ہوجانے کے سلسلے میں نصوص میں تعارض ہے، کیوں کہ امامت جبرئیل والی حدیث سے ایک مثل پر ظہر کے

وقت کا ختم ہونا ثابت ہورہا ہے اور امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ حدیث سے ایک مثل پر اس وقت کی بقاء ثابت ہورہی ہے، تو اب إذا تعارضا تساقطا کی رو سے دونوں حدیثوں کو ایک طرف کر دیں گے اور خود اس وقت کے متعلق غور کریں گے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مثل سے پہلے ظہر کا وقت یقینی طور پر باقی تھا، اور ایک مثل پر اس کی بقاء اور عدم بقاء کے حوالے سے نصوص میں تعارض ہوگیا، اور ایک مثل کے بعد اس کے باقی رہنے اور ختم ہوجانے میں شک واقع ہوگیا، حالاں کہ ایک مثل سے پہلے اس کی بقاء کا یقین تھا، تو بقاء کا یقین خروج کے شک کے وجہ سے زائل نہیں ہوگا اور ایک مثل کے بعد بھی وہ باقی ہی رہے گا، کیوں کہ فقہ کا ضابطہ یہ ہے کہ الیقین لایزول بالشك۔

فائدہ:

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے وفي الزوال الخ کے ذریعے سایۂ اصلی کی حقیقت بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ سایہ جو تمام چیزوں کے لیے زوال کا وقت کہلاتا ہے، اسی کو فقہاء کی اصطلاح میں سایہ اصلی کہا جاتا ہے، صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے سایۂ اصلی کی معرفت اور اس کی شناخت کے متعلق محمد بن شجاعؒ کا قول بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بالکل برابر اور ہموار زمین میں ایک لکڑی گاڑ دی جائے اور جہاں تک اس لکڑی کا سایہ پہنچے اس جگہ ایک علامت بنا دی جائے، اور جب تک لکڑی کا سایہ گھٹتا رہے گا وہ زوال سے پہلے کا وقت ہوگا، لیکن جیسے ہی لکڑی کا سایہ ٹھہر جائے اور اس میں نقص اور اضافہ کچھ بھی نہ ہو بس یہی سایۂ اصلی ہے۔ (عنایہ ۱/۲۲۱)

وَأَوَّلُ وَقْتِ الْعَصْرِ إِذَا خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ عَلَى الْقَوْلَيْنِ، وَاٰخِرُ وَقْتِهَا مَالَمْ تَغْرُبِ الشَّمْسُ لِقَوْلِهٖ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَهَا.

ترجمه: اور دونوں قولوں پر جب ظہر کا وقت نکل جائے تو وہی عصر کا اول وقت ہے اور اس کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب تک سورج غروب نہ ہو، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے جس نے غروب شمس سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالی تو اس نے عصر کی نماز کو پالیا۔

تخریج:

❶ اخرجه الأئمه الستة فی کتبهم مسلم فی کتاب المساجد باب من ادرك رکعه من الصلٰوة حدیث رقم ۱۳۷٤، ۱٦۳.

و بخاری فی کتاب الصلٰوة باب من ادرك من الفجر. حدیث رقم ۵۷۹.

عصر کے وقت کا بیان:

فرماتے ہیں کہ جب ظہر کا وقت نکل جائے گا تو اس کے معاً بعد عصر کا اول وقت شروع ہوجائے گا یعنی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عصر کا اول وقت دو مثل کے بعد شروع ہوگا، کیوں کہ ان کے یہاں مثلین تک ظہر کا وقت رہتا ہے اور حضرات صاحبینؒ

کے یہاں چوں کہ ایک ہی مثل پر ظہر کا وقت ختم ہوجاتا ہے، اس لیے ان کے یہاں ایک مثل کے بعد عصر کا وقت شروع ہوگا اور دونوں فریق کے یہاں اس وقت تک عصر کا وقت باقی رہے گا جب تک کہ سورج غروب نہ ہونے لگے، جب سورج غروب ہونے لگے گا تو عصر کا وقت بالاتفاق ختم ہوجائے گا۔

عصر کے اول وقت کی دلیل تو امامت جبرئیل والی حدیث ہے، اور آخر وقت کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ غروب شمس سے پہلے پہلے جس شخص نے بھی عصر کی ایک رکعت پالیا، گویا اس نے عصر کی نماز کو پالیا، اس حدیث سے صاف طور پر یہ واضح ہے کہ غروب شمس تک عصر کا وقت باقی رہتا ہے، ورنہ اس وقت نماز کے پالینے کا کیا مطلب ہے؟۔

وَأَوَّلُ وَقْتِ الْمَغْرِبِ إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ، وَآخِرُ وَقْتِهَا مَالَمْ يَغِبِ الشَّفَقُ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي فِيْهِ ثَلَاثَ رَكَعَاتٍ، لِأَنَّ جِبْرَئِيْلَ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَّ فِي يَوْمَيْنِ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ، وَلَنَا قَوْلُهُ ❷ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوَّلُ وَقْتِ الْمَغْرِبِ حِيْنَ تَغْرُبُ الشَّمْسُ وَآخِرُ وَقْتِهَا حِيْنَ يَغِيْبُ الشَّفَقُ، وَمَا رَوَاهُ كَانَ لِلتَّحَرُّزِ عَنِ الْكَرَاهَةِ، ثُمَّ الشَّفَقُ هُوَ الْبَيَاضُ الَّذِيْ فِي الْأُفُقِ بَعْدَ الْحُمْرَةِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَعِنْدَهُمَا هُوَ الْحُمْرَةُ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ ❸ عَلَيْهِ السَّلَامُ الشَّفَقُ الْحُمْرَةُ، وَ لِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ ❹ عَلَيْهِ السَّلَامُ آخِرُ وَقْتِ الْمَغْرِبِ إِذَا اسْوَدَّ الْأُفُقُ، وَمَا رَوَاهُ مَوْقُوْفٌ عَلَى ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ ذَكَرَهُ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فِي الْمُؤَطَّأِ وَفِيْهِ اخْتِلَافُ الصَّحَابَةِ .

ترجمہ: اور جب سورج ڈوب جائے تو یہ مغرب کا اول وقت ہے اور اس کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب تک کہ شفق غائب نہ ہو۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اتنی مقدار تک ہے جس میں مصلی تین رکعات نماز پڑھ لے، اس لیے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے دونوں دن ایک ہی وقت میں مغرب کی نماز پڑھائی تھی۔

ہماری دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ مغرب کا اول وقت غروب شمس کا وقت ہے، اور اس کا آخری وقت غیوبتِ شفق کا وقت ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جس کو بیان کیا ہے وہ کراہت سے بچنے کے لیے تھا۔

پھر حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شفق وہ سفیدی ہے جو سرخی کے بعد افق میں ظاہر ہوتی ہے، اور حضرات صاحبینؒ کے یہاں سرخی ہی شفق ہے، یہی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت ہے اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ شفق سرخی ہے۔

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ مغرب کا آخری وقت وہ ہے جب افق سیاہ ہوجائے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے جو روایت بیان کی ہے وہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما پر موقوف ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مؤطا میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس میں حضرات صحابہ کا اختلاف بھی ہے۔

تخریج:

❶ اخرجہ مسلم فی کتاب المساجد باب اوقات الصلوات الخمسہ حدیث رقم ۱۳۹۲، ۱۳۹۳.

❷ اخرجہ مسلم فی کتاب المساجد باب اوقات الصلوات الخمس حدیث رقم ۱۳۹۱، ۱۷۶.

❸ اخرجہ دارقطنی فی کتاب الصلوٰۃ باب ما روی فی صفۃ المغرب والصبح حدیث رقم ۱۰۴۳.

❹ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الصلوٰۃ باب فی المواقیت حدیث رقم ۳۹۴.

مغرب کے وقت کی وضاحت:

اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ مغرب کا اول وقت سورج غروب ہوتے ہی شروع ہوجاتا ہے، لیکن یہ کب تک باقی رہتا ہے، اس سلسلے میں حضرات ائمہ مختلف ہیں، چناں چہ امام شافعی کا قول اصح یہ ہے کہ مغرب کا وقت شروع ہونے کے بعد اتنی مقدار میں باقی رہتا ہے کہ نماز پڑھنے والا اس میں تین رکعات نماز پڑھ سکے اور بس، اس کے بعد مغرب کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔ بقیہ دیگر ائمہ کے یہاں مغرب کا وقت غروب شفق تک باقی رہتا ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی یہی ایک روایت بھی ہے۔

قول اول کے سلسلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کی امامت والی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے دونوں دن ایک ہی وقت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مغرب کی نماز پڑھائی تھی، اگر مغرب کا وقت دراز ہوتا تو یقیناً حضرت جبرئیل اور نمازوں کی طرح اس نماز میں بھی تقدیم وتاخیر کرتے، مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا، معلوم ہوا کہ مغرب کے وقت میں توسع نہیں ہے۔

ہم سب کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور اس میں غروبِ شمس کو مغرب کا اول وقت اور غیبوبتِ شمس کو اس کا آخری وقت قرار دیا گیا ہے، اور یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ مغرب کا وقت ثلاث رکعات پڑھنے کی مقدار کے بعد نہیں ختم ہوتا، بل کہ غیبوبتِ شفق تک دراز اور برقرار رہتا ہے۔

رہی وہ حدیث جس سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے تو اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت جبرئیل کا دونوں دن ایک ہی وقت میں مغرب پڑھانا مکروہ وقت سے بچنے کے لیے تھا، اور اس بات کے ہم بھی قائل ہیں کہ مغرب کو آخر وقت تک مؤخر کرنا مکروہ ہے، لہٰذا اس تحرز کی وجہ سے آپ مغرب کے وقت کو ثلاث رکعات کی مقدار میں محصور نہیں کر سکتے۔

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ غروب شمس کے بعد حضرت جبرئیل علیہ السلام کا نماز شروع کرنا ثابت ہے، لیکن یہ نہیں معلوم ہے کہ انھوں نے اس نماز سے فراغت کب حاصل کی تھی، بہت ممکن ہے کہ دوسرے دن غیبوبت شفق کے وقت فراغت حاصل کی ہو۔ بہر حال ہمارے یہاں تو یہ طے ہے کہ غیبوبت شفق تک مغرب کا وقت رہتا ہے، لیکن اس شفق سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں بھی اختلاف ہے۔ چناں چہ حضرت امام عالی مقامؒ کا فرمان یہ ہے کہ شفق سے وہ سفیدی مراد ہے جو سرخی کے بعد اُفق پر ظاہر ہوتی ہے، حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ شفق سے سرخی ہی مراد ہے، امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہی ہے اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے، ان حضرات کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے **الشفق الحمرۃ** کہ شفق سرخی ہی کا نام ہے۔

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے کہ **آخر وقت المغرب إذا اسودّ الأفق** یعنی مغرب

کا آخری وقت تب ہے جب افق سیاہ ہوجائے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ افق میں سفیدی کے بعد ہی سیاہی آتی اور چھاتی ہے، اس لیے شفق سے مراد سفیدی ہوگی اور اس سفیدی کے ظہور تک مغرب کا وقت باقی رہے گا۔

رہی وہ روایت جو صاحبینؒ کا مستدل ہے تو اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ یہ روایت حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما پر موقوف ہے جیسا کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مؤطا میں اس کی وضاحت فرمائی ہے، اور ہماری پیش کردہ روایت ثناٹن ہے یعنی مرفوع ہے، اور مرفوع کے مقابلے میں موقوف حدیث حجت نہیں بن سکتی، اس لیے اس سے استدلال ہی کرنا درست نہیں ہے۔ اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں حضرات صحابہ کا اختلاف ہے، کیوں کہ صحابہ میں سے بھی بعض حضرات شفق سے سفیدی مراد لیتے تھے اور بعض حضرات سرخی مراد لیتے تھے، اور اصول یہ ہے کہ اگر کسی حدیث کی مراد کے سلسلے میں حضرات صحابہ میں اختلاف ہوجائے تو اس سے استدلال کرنا اور اسے حجت یا دلیل بنانا درست نہیں ہے۔

وَأَوَّلُ وَقْتِ الْعِشَاءِ إِذَا غَابَ الشَّفَقُ وَاٰخِرُ وَقْتِهَا مَالَمْ يَطْلُعِ الْفَجْرُ، لِقَوْلِهِ [1] عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاٰخِرُ وَقْتِ الْعِشَاءِ حِيْنَ لَمْ يَطْلُعِ الْفَجْرُ، وَهُوَ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِيْ تَقْدِيْرِهٖ بِذَهَابِ ثُلُثِ اللَّيْلِ.

ترجمه: اور عشاء کا اول وقت وہ ہے جب شفق غائب ہوجائے اور اس کا آخر وقت اس وقت تک ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ عشاء کا آخری وقت فجر طلوع نہ ہونے تک ہے۔ اور یہ فرمان امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف تہائی رات گذر جانے کے ساتھ اندازہ کرنے میں حجت ہے۔

اللغات:

﴿شَفَقٌ﴾ وہ سرخی جو سورج کے غروب کے وقت آسمان پر ظاہر ہوتی ہے۔ ﴿ذِهَاب﴾ اسم مصدر، باب فتح؛ جانا، گزرنا۔

تخریج:

[1] اخرجه طحاوی فی شرح معانی الاثار باب مواقيت الصلوٰة، حديث رقم ٩١٤ و ١٢٠.

عشاء کے وقت کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں عشاء کا وقت غیوبت شفق سے شروع ہوکر طلوع فجر یعنی صبح صادق کے طلوع ہونے سے پہلے پہلے تک ہے اور اس سلسلے میں کتاب میں بیان کردہ حدیث ہمارا مستدل ہے جس میں واضح طور پر یہ بتلا دیا گیا ہے کہ عشاء کا آخری وقت طلوع فجر سے پہلے پہلے ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عشاء کا آخری وقت تہائی رات تک باقی رہتا ہے، اس کے بعد ختم ہوجاتا ہے، ان کی دلیل امامت جبرئیل والی حدیث ہے جس میں یہ مضمون وارد ہے کہ **وصلّی بي العِشاءَ حِيْنَ مضی ثُلثُ الليل أو قال نِصْفُ الليل** اور یہ مضمون امامت کے دوسرے دن کی حدیث میں ہے کہ حضرت جبرئیل نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے دن تو غیوبت شفق کے بعد عشاء پڑھائی اور دوسرے دن تہائی رات یا نصف رات گذرنے کے بعد پڑھائی اور چوں کہ اخیر میں انھوں نے یہ جملہ ارشاد فرمایا ہے

مابین هذين الوقتين وقت لك ولأمتك جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عشاء کا وقت بھی غیوبتِ شفق اور ثلث لیل کے بین بین ہے، اسی لیے ہم ثلث لیل کو عشاء کا آخری وقت مانتے ہیں۔

لیکن ہماری طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ جس طرح ظہر کے سلسلے میں نصوص متعارض تھیں، اسی طرح یہاں بھی نصوص متعارض ہیں، لہٰذا نصوص سے ہٹ کر یقین کو فیصل بنایا جائے گا اور ثلث رات کے بعد بھی عشاء کے وقت کی بقاء کو ثابت مانا جائے گا، کیوں کہ ثلث لیل سے پہلے تک اس کا ہونا تو متیقن ہے۔

وَأَوَّلُ وَقْتِ الْوِتْرِ بَعْدَ الْعِشَاءِ وَآخِرُهُ مَا لَمْ يَطْلُعِ الْفَجْرُ، لِقَوْلِهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْوِتْرِ فَصَلُّوْهَا مَا بَيْنَ الْعِشَاءِ إِلَى طُلُوْعِ الْفَجْرِ، قَالَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ هٰذَا عِنْدَهُمَا، وَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَقْتُهُ وَقْتُ الْعِشَاءِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يُقَدَّمُ عَلَيْهِ عِنْدَ التَّذْكِيْرِ لِلتَّرْتِيْبِ.

ترجمہ: اور وتر کا اول وقت عشاء کے بعد ہے اور اس کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو، اس لیے کہ وتر کے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان یہ ہے کہ وتر کو عشاء اور صبح کے درمیان پڑھو۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم حضرات صاحبینؒ کے یہاں ہے۔ جب کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عشاء کا وقت ہی وتر کا بھی وقت ہے، لیکن یاد ہونے کی صورت میں وتر کو عشاء پر مقدم نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ ترتیب واجب ہے۔

اللغات:

﴿تَذْكِيْر﴾ اسم مصدر، باب تفعیل؛ یاد کرنا۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الوتر باب استحباب الوتر حدیث رقم ۱۴۱۸.

و ترمذی فی کتاب الوتر باب ماجاء فی فضل الوتر حدیث رقم ۴۵۲.

نماز وتر کے وقت کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حضرات صاحبینؒ کے یہاں وتر کی نماز کا وقت عشاء کے بعد شروع ہوتا ہے اور صبح صادق تک رہتا ہے، جب کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جو وقت عشاء کا ہے وہی وقت وتر کا بھی ہے، صاحبین کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ فصلّوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر یعنی وتر کو عشاء اور صبح صادق کے درمیان پڑھ لیا کرو، اس حدیث سے صاحبین کا وجہ استدلال بایں معنیٰ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء اور صبح صادق کے مابین وتر پڑھنے کا حکم دیا ہے، اور ظاہر ہے کہ بین اور مابین کا تحقق اسی وقت ہوگا جب وتر عشاء کے بعد اور صبح صادق سے پہلے پڑھا جائے، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ وتر کا وقت عشاء کے بعد سے لے کر صبح صادق تک ہے۔

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک وتر عملی طور پر فرض ہے یعنی جس طرح فرائض کو پابندی سے

ادا کرنے کا معمول ہے، اسی طرح وتر کو بھی پابندی سے ادا کرنے کا معمول ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ اگر وقت دو واجب نمازوں کو جمع کرے تو ان دونوں نمازوں کا ایک ہی وقت ہوتا ہے اور اس میں کوئی تقدیم وتاخیر نہیں ہوتی، جیسے بہت سی فائتہ نمازیں اور وقتیہ نماز کہ دونوں کو ایک وقت جمع کرتا ہے اور ان میں کوئی تقدیم وتاخیر نہیں ہوتی، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی کوئی تقدیم وتاخیر نہیں ہوگی اور جو عشاء کا وقت ہے وہی وتر کا بھی وقت ہوگا۔

البتہ چوں کہ وتر اور عشاء میں اداء کے اعتبار سے ترتیب واجب ہے، اس لیے وتر کو عشاء پر جان بوجھ کر مقدم کرنا درست نہیں ہے۔ اگر عمداً کسی نے ایسا کر دیا تو اس کے لیے وتر کا اعادہ واجب ہے، کیوں کہ ان میں ترتیب واجب ہے اور ترک واجب سے نماز کا اعادہ کرنا واجب ہے۔ ہاں اگر نسیاناً اور سہواً ایسا ہوا، تو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اعادہ ضروری نہیں ہے، جب کہ حضرات صاحبینؒ کے یہاں اس صورت میں بھی اعادہ ضروری ہے۔

اس سے پہلے نمازوں کے مطلق اوقات کو بیان کیا گیا ہے، اب یہاں سے کامل اور ناقص اوقات کو بیان کریں گے اور ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ فصل بھی قائم کریں گے، چناں چہ اس فصل کے تحت اوقات کاملہ اور اوقات مستحبہ کو بیان کر رہے ہیں۔ (عنایہ ۱/۲۲۷)

وَيُسْتَحَبُّ الْإِسْفَارُ بِالْفَجْرِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ❶ أَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ فَإِنَّهُ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يُسْتَحَبُّ التَّعْجِيْلُ فِيْ كُلِّ صَلَاةٍ، وَالْحُجَّةُ عَلَيْهِ مَا رَوَيْنَاهُ وَمَا نَرْوِيْهِ، وَالْإِبْرَادُ بِالظُّهْرِ فِي الصَّيْفِ، وَتَقْدِيْمُهُ فِي الشِّتَاءِ لِمَا رَوَيْنَا، وَلِرِوَايَةِ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ❷ قَالَ كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ فِي الشِّتَاءِ بَكَّرَ بِالظُّهْرِ، وَإِذَا كَانَ فِي الصَّيْفِ أَبْرَدَ بِهَا، وَتَأْخِيْرُ الْعَصْرِ مَالَمْ تَتَغَيَّرِ الشَّمْسُ فِي الصَّيْفِ وَالشِّتَاءِ لِمَا فِيْهِ مِنْ تَكْثِيْرِ النَّوَافِلِ لِكَرَاهَتِهَا بَعْدَهُ، وَالْمُعْتَبَرُ تَغَيُّرُ الْقُرْصِ وَهُوَ أَنْ يَّصِيْرَ بِحَالٍ لَا تُحَارُ فِيْهِ الْأَعْيُنُ هُوَ الصَّحِيْحُ، وَالتَّأْخِيْرُ إِلَيْهِ مَكْرُوْهٌ.

ترجمہ: اور فجر کی نماز کو روشنی میں پڑھنا مستحب ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ فجر کی نماز کو روشن کر کے پڑھو، کیوں کہ وہ وقت ثواب کے اعتبار سے بڑھا ہوا ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر نماز میں تعجیل مستحب ہے، لیکن ان کے خلاف وہ روایت بھی حجت ہے جسے ہم بیان کر چکے اور وہ روایت بھی حجت ہے جسے آئندہ ہم بیان کریں گے۔ اور موسم گرما میں ظہر کو ٹھنڈک میں پڑھنا جب کہ موسم سرما میں اسے پہلے پڑھنا مستحب ہے، اُس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی۔ اور حضرت انسؓ کی اِس روایت کی وجہ سے وہ فرماتے ہیں کہ جب سردی کا موسم ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر میں جلدی کرتے تھے اور جب گرمی کا موسم ہوتا تو آپ ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھتے تھے۔

اور گرمی سردی دونوں موسم میں عصر کو اس وقت تک مؤخر کرنا مستحب ہے جب تک کہ سورج متغیر نہ ہو، کیوں کہ ایسا کرنے میں نوافل کی زیادتی ہوتی، اس لیے کہ عصر کے بعد نوافل پڑھنا مکروہ ہے۔ اور (تغیر شمس سے) سورج کی ٹکیہ کا متغیر ہونا معتبر ہے،

اور وہ اس کا اس حال میں ہو جانا ہے کہ آنکھیں چکا چوندھ نہ ہوں، یہی صحیح ہے اور اس وقت تک عصر کو مؤخر کرنا مکروہ ہے۔

اللغات:

﴿إِسْفَارٌ﴾ اسم مصدر، باب إفعال؛ روشن کرنا۔ ﴿تَعْجِيْل﴾ اسم مصدر، باب تفعیل: جلدی کرنا۔ ﴿إِبْرَاد﴾ اسم مصدر، باب افعال؛ ٹھنڈا کرنا۔ ﴿صَيف﴾ گرمی۔ ﴿شِتَاء﴾ سردی۔ ﴿بَكَّرَ﴾ باب تفعیل؛ شروع وقت میں کسی کام کا کر لینا، کسی کام کا پہلے کر لینا۔ ﴿قُرْص﴾ ٹکیا، گولی۔ ﴿تُحَارُ﴾ صیغۂ مجہول، أحار يحير، باب افعال؛ حیران کرنا، چندھیانا۔

تخریج:

❶ اخرجه ابوداؤد في كتاب الصلوة باب وقت الصبح حديث رقم ٤٢٤.

❷ اخرجه بخاری كتاب الجمعه باب اذا شتد الحر يوم الجمعة حديث رقم ٩٠٦.

فجر، ظہر اور عصر کے مستحب اوقات کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں فجر کی نماز کو اسفار یعنی اجالے میں پڑھنا مستحب ہے اور اس پر آپ ﷺ کا یہ فرمان أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر دلیل ہے۔ اور اس فرمان سے وجہ استدلال بایں طور ہے کہ آپ ﷺ نے صیغۂ امر کے ساتھ اسفار میں فجر پڑھنے کا حکم دیا ہے اور امر کا ادنیٰ درجہ استحباب ہے، لہٰذا آپ کے اس فرمان کو استحباب پر محمول کیا جائے گا، اور اسی وقت فجر کی نماز پڑھنا مستحب قرار دیا جائے گا۔

صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ اسفار میں پڑھنے کا مطلب یہ ہے کہ طلوع شمس سے اتنی دیر پہلے نماز پڑھی جائے کہ اگر نماز دوبارہ پڑھنے کی نوبت آئے تو وضو کر کے قراءت مسنونہ کے مطابق دوبارہ نماز پڑھی جاسکے۔ (۲۲۷/۱)

اس کے برخلاف حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تمام نمازوں کو جلدی پڑھنا مستحب ہے اور جلدی سے مراد یہ ہے کہ وقت کے نصف اول میں نماز پڑھ لی جائے، لہٰذا جب تمام نمازوں میں تعجیل مستحب ہے تو ظاہر ہے کہ فجر میں بھی تعجیل مستحب ہوگی، اور اس تعجیل پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو بخاری وغیرہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "كان رسول الله ﷺ يصلي الصبح فينصرف النساء متلففات بمروطهن ما يعرفن من الغلس" یعنی آپ ﷺ جب صبح کی نماز پڑھ لیتے تھے تو عورتیں اپنی اوڑھنیوں میں لپٹی ہوئی واپس ہوتی تھیں اور اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں، اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا وجہ استدلال یوں ہے کہ اس میں غلس ہی کے اندر نماز سے فارغ ہونا اور عورتوں کا واپس ہونا ثابت ہے اور ظاہر ہے کہ غلس، اسفار سے پہلے ہے کیوں کہ غلس تاریکی کو کہتے ہیں جب کہ اسفار اُجالے کا نام ہے، اور صبح میں تاریکی کے بعد ہی اجالا ہوتا ہے، معلوم یہ ہوا کہ فجر میں آپ ﷺ تعجیل فرماتے تھے اور تعجیل ہی مستحب ہے۔

ہماری طرف سے اس حدیث کا پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث فعلی ہے اور ہماری بیان کردہ حدیث قولی ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب فعلی اور قولی حدیث میں تعارض ہو، تو قولی حدیث راجح ہوتی ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں من الغلس کا جملہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا نہیں، بل کہ کسی راوی کا ہے اور عورتوں کی عدم شناخت کا سبب راوی نے من الغلس سمجھا اور اس کا اضافہ کر دیا۔ اس لیے کہ یہی روایت ابن ماجہ شریف ص ۴۹

پر مروی ہے اور اس میں من الغلس کا اضافہ نہیں ہے۔

نمازِ ظہر کا حکم یہ ہے کہ موسم گرما میں اسے ٹھنڈا کر کے پڑھنا مستحب ہے جب کہ موسم سرما میں کچھ تعجیل کر کے پڑھنا مستحب ہے، اس کی پہلی دلیل وہ روایت ہے جو اس سے پہلے بیان کی گئی یعنی أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم اور دوسری روایت حضرت انسؓ کی یہ حدیث ہے کان رسول الله ﷺ إذا كان في الشتاء بكّر بالظهر وإذا كان في الصيف أبرد بها یعنی ٹھنڈک میں آپ ﷺ ظہر کو جلدی پڑھتے تھے اور گرمی میں اسے ٹھنڈا کر کے پڑھتے تھے، اس مسئلے میں یہ حدیث نہایت واضح ہے اور سردی گرمی دونوں موسم سے متعلق حنفیہ کے نظریے اور ان کے مسلک کی مؤید ہے۔

وتأخير العصر الخ فرماتے ہیں کہ عصر کی نماز گرمی اور سردی دونوں موسم میں تاخیر سے پڑھنا افضل اور مستحب ہے اور اس استحباب کی وجہ یہ ہے کہ عصر کے بعد نوافل پڑھنا مکروہ ہے، لہٰذا جتنی تاخیر ہوگی اتنا ہی نوافل پڑھنے کا زیادہ سے زیادہ موقع ملے گا، لیکن اس تاخیر میں یہ بات پیش نظر رہے کہ اتنی تاخیر بھی نہ ہو جس سے مکروہ وقت میں نماز ادا کرنی پڑے، صاحب ہدایہ نے اس تاخیر کی غایت تغیر شمس قرار دیا ہے، یعنی سورج کی ٹکیہ میں تغیر وتبدل آنے سے پہلے پہلے عصر کی نماز پڑھ لینا مستحب ہے، اور بالکل اس وقت میں عصر پڑھنا کہ نگاہیں سورج کی ٹکیہ پر جمنے لگیں مکروہ ہے۔

وَيُسْتَحَبُّ تَعْجِيْلُ الْمَغْرِبِ لِأَنَّ تَأْخِيْرَهَا مَكْرُوْهٌ لِمَا فِيْهِ مِنَ التَّشَبُّهِ بِالْيَهُوْدِ، وَقَالَ ① عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَزَالُ أُمَّتِيْ بِخَيْرٍ مَّا عَجَّلُوْا الْمَغْرِبَ وَأَخَّرُوا الْعِشَاءَ .

ترجمہ: اور مغرب کی نماز کو جلدی پڑھنا مستحب ہے، اس لیے کہ مغرب کی نماز کو مؤخر کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ اس میں یہود کی مشابہت ہے اور آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ میری امت اس وقت تک ہمیشہ خیر پر قائم رہے گی جب تک وہ مغرب میں تعجیل اور عشاء میں تاخیر کرتی رہے گی۔

تخریج:

① اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الصلوٰۃ باب فی وقت المغرب حدیث ٤١٨.

مغرب کے مستحب وقت کی تفصیل:

مسئلہ یہ ہے کہ مغرب کی نماز کو جلدی یعنی اذان کے بعد زیادہ تاخیر کیے بغیر پڑھنا مستحب ہے اور اس کو مؤخر کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ یہود اس نماز کو مؤخر کر کے پڑھتے تھے، لہٰذا اگر ہم بھی تاخیر سے پڑھنے لگیں تو ظاہر ہے کہ یہود کی مشابہت لازم آئے گی اور ہمیں ان کی مشابہت سے ہر حال میں بچنا ہے اور بچنے کا واحد راستہ یہی ہے کہ مغرب میں تعجیل کی جائے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک موقع پر فرمایا کہ جب تک میری امت کے لوگ مغرب کو جلدی اور عشاء کو تاخیر سے پڑھتے رہیں گے اس وقت تک وہ خیر پر قائم رہیں گے، اس فرمان سے بھی مغرب میں تعجیل ثابت ہو رہی ہے۔

وَتَأْخِيْرُ الْعِشَاءِ إِلٰى مَا قَبْلَ ثُلُثِ اللَّيْلِ لِقَوْلِهِ ① عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلٰى أُمَّتِيْ لَأَخَّرْتُ الْعِشَاءَ إِلٰى ثُلُثِ اللَّيْلِ، وَلِأَنَّ فِيْهِ قَطْعَ السَّمَرِ الْمَنْهِيِّ ② عَنْهُ بَعْدَهُ، وَقِيْلَ فِي الصَّيْفِ تُعَجَّلُ كَيْ لَا تَتَقَلَّلَ الْجَمَاعَةُ،

وَالتَّاخِيْرُ إِلٰى نِصْفِ اللَّيْلِ مُبَاحٌ، لِأَنَّ دَلِيْلَ الْكَرَاهَةِ وَهُوَ تَقْلِيْلُ الْجَمَاعَةِ عَارِضَهُ دَلِيْلُ النَّدْبِ وَهُوَ قَطْعُ السَّمَرِ بِوَاحِدٍ فَيَثْبُتُ الْإِبَاحَةُ، وَإِلَى النِّصْفِ الْأَخِيْرِ مَكْرُوْهٌ لِمَا فِيْهِ مِنْ تَقْلِيْلِ الْجَمَاعَةِ وَقَدِ انْقَطَعَ السَّمَرُ قَبْلَهُ.

ترجمه: اور تہائی رات سے پہلے تک عشاء کی نماز کو مؤخر کرنا مستحب ہے، کیوں کہ آپ ﷺ کا ارشادگرامی ہے کہ اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں عشاء کو تہائی رات تک مؤخر کرتا۔ اور اس لیے بھی کہ اس میں اس قصہ گوئی کا خاتمہ ہے جو عشاء کے بعد مکروہ ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ گرمی میں عشاء جلدی پڑھ لی جائے، تاکہ جماعت میں قلت نہ ہو۔

اور نصف لیل تک عشاء کو مؤخر کرنا مباح ہے، کیوں کہ دلیل کراہت یعنی تقلیل جماعت سے دلیل ندب یعنی (عشاء کے بعد) کسی کے ساتھ بات نہ کرنا معارض ہے، لہٰذا اباحت ثابت ہوجائے گی، اور نصف اخیر تک مؤخر کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ اس میں تقلیل جماعت ہے، جب کہ قصہ گوئی تو اس سے پہلے ہی منقطع ہوچکی ہے۔

اللغات:

﴿أشُقُّ﴾ شق يشُقُّ، باب نصر؛ بھاری کر دینا، دشوار کرنا۔ ﴿سَمَر﴾ رات کو دیر تک کہانیاں سننا، رات کی قصہ گوئی۔

تخریج:

❶ اخرجہ ترمذی فی کتاب الصلوٰۃ باب ما جاء فی تاخیر صلوٰۃ العشاء حدیث رقم ۱۶۷.

❷ اخرجہ بخاری، کتاب مواقیت الصلوٰۃ باب وقت العصر حدیث رقم ۵۴۷.

عشاء کا مستحب وقت:

مسئلہ یہ ہے کہ عشاء کی نماز کو تہائی رات تک مؤخر کرنا (دونوں موسم میں) مستحب ہے، اس پر پہلی دلیل تو یہ حدیث ہے **لو لا أن أشق علی أمتي لأخرت العشاء إلی ثلث اللیل** یعنی اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں عشاء کی نماز کو تہائی رات تک مؤخر کرکے پڑھتا۔ اور اس تاخیر کی دوسری علت اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے عشاء کے بعد لایعنی باتوں اور قصہ گوئیوں سے منع فرمایا ہے، اب ظاہر ہے جب عشاء کی نماز تاخیر سے پڑھی جائے گی تو لوگوں کو اس کے بعد گھر جانے اور گھر جاکر آرام کرنے اور سونے کی فکر ہوگی، نہ کہ گپ شپ مارنے کی، اس لیے اس حوالے سے بھی عشاء کو ثلث لیل تک مؤخر کرکے پڑھنا مستحب ہے۔

وقیل الخ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ عشاء کی نماز کو گرمی میں جلدی پڑھنا مستحب ہے، اس لیے کہ گرمیوں میں رات چھوٹی ہوتی ہے اور لوگ جلدی سونے کی کوشش کرتے ہیں، اب اگر عشاء کو مؤخر کرکے پڑھا جائے گا تو بہت سے لوگ جماعت میں شریک نہیں ہوسکیں گے اور جماعت میں لوگوں کی تعداد کم ہوجائے گی، اس لیے گرمیوں میں تو عشاء میں بھی تعجیل مستحب ہے۔

والتأخیر الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ عشاء کو نصف لیل تک مؤخر کرنا جائز اور مباح ہے، اور اس اباحت کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دوطرح کی دلیلیں ہیں اور دونوں ایک دوسرے سے متعارض ہیں (۲) جماعت میں کمی واقع ہونے کی وجہ سے تو تاخیر مکروہ ہے (۲) لیکن اگر عشاء کو مؤخر کیا جائے تو قصہ گوئی نہیں ہوگی، اس فائدے کے تحت تاخیر عشاء مندوب ہے، اور صورت مسئلہ میں

دونوں ایک دوسرے سے متعارض ہیں، اس لیے إذا تعارضا تساقطا پر عمل کرتے ہوئے مکروہ اور مندوب دونوں کو ختم کر کے یوں کہیں گے کہ تاخیر نہ تو مکروہ ہے، اور نہ ہی مندوب ومستحب ہے، البتہ مباح ہے۔

اس کے برخلاف نصف اخیر تک عشاء کو مؤخر کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ یہاں صرف علت کراہت یعنی تقلیل جماعت ہی موجود ہے اور علت ندب یعنی قطع سمر نہیں ہے، اس لیے کہ عموماً لوگ نصف اخیر سے پہلے پہلے ہی رات کی تاریکیوں میں کھو کر دم توڑ دیتے ہیں، لہٰذا جب نصف اخیر والی صورت میں قطعِ سمر کی علت سے اس کا معارضہ نہیں ہے تو تقلیل جماعت والی علتِ تن تنہا مؤثر ہوگی اور نصف اخیر تک مؤخر کرنا مکروہ ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہٗ اتم

﴿وَيُسْتَحَبُّ فِي الْوِتْرِ لِمَنْ يَأْلَفُ صَلَاةَ اللَّيْلِ آخِرَ اللَّيْلِ، فَإِنْ لَّمْ يَثِقْ بِالْإِنْتِبَاهِ أَوْتَرَ قَبْلَ النَّوْمِ﴾ لِقَوْلِهِ [1] عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ خَافَ أَنْ لَا يَقُوْمَ اٰخِرَ اللَّيْلِ فَلْيُوْتِرْ أَوَّلَهُ، وَمَنْ طَمِعَ أَنْ يَّقُوْمَ اٰخِرَ اللَّيْلِ فَلْيُوْتِرْ اٰخِرَ اللَّيْلِ.

ترجمہ: اور اس شخص کے لیے جسے رات کی نماز سے محبت ہو وتر میں آخر لیل مستحب ہے، پھر اگر اسے جاگنے پر بھروسہ نہ ہو تو وہ سونے سے پہلے وتر پڑھ لے، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے جسے یہ خوف ہو کہ آخر لیل میں نہیں اُٹھ پائے گا وہ سونے سے پہلے وتر پڑھ لے اور جسے یہ اُمید ہو کہ آخر رات میں بیدار ہو جائے گا وہ آخر لیل میں وتر پڑھے۔

اللغات:

﴿یَأْلَفُ﴾ باب سمع؛ محبت کرنا، اُلفت رکھنا۔ ﴿یَثِق﴾ باب ضرب؛ یقین ہونا، اعتماد ہونا۔ ﴿اِنْتِبَاہ﴾ اسم مصدر، باب انفعال؛ بیدار ہونا، ہوش کا واپس آ جانا۔

تخریج:

[1] اخرجہ ترمذی، کتاب الوتر باب ما جاء فی کراھیۃ النوم قبل الوتر حدیث رقم ٤٥٥.

نماز وتر کا مستحب وقت:

وتر کے مستحب وقت کے متعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس شخص کو تہجد کی نماز پیاری ہو اور وہ آخر لیل میں تہجد پڑھنے کا عادی ہو، تو اس کے لیے آخر لیل میں ہی (تہجد کے بعد) وتر پڑھنا مستحب ہے، لیکن اگر کسی شخص کو آخر لیل میں اُٹھنے اور بیدار ہونے کا اعتماد نہ ہو تو وہ سونے سے پہلے وتر پڑھ لے۔ اور ان دونوں صورتوں کے متعلق حدیث پاک میں وضاحت آئی ہے، حدیث خود کتاب میں مذکور ہے یعنی من خاف أن لا یقوم الخ۔

﴿وَإِذَا كَانَ يَوْمَ غَيْمٍ فَالْمُسْتَحَبُّ فِي الْفَجْرِ وَالظُّهْرِ وَالْمَغْرِبِ تَأْخِيْرُهَا، وَفِي الْعَصْرِ وَالْعِشَاءِ تَعْجِيْلُهَا﴾ لِأَنَّ فِيْ تَأْخِيْرِ الْعِشَاءِ تَقْلِيْلُ الْجَمَاعَةِ عَلَى اعْتِبَارِ الْمَطَرِ، وَفِيْ تَأْخِيْرِ الْعَصْرِ تَوَهُّمُ الْوُقُوْعِ فِي الْوَقْتِ الْمَكْرُوْهِ، وَلَا تَوَهُّمَ فِي الْفَجْرِ، لِأَنَّ تِلْكَ الْمُدَّةَ مَدِيْدَةٌ، وَعَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، اَلتَّأْخِيْرُ فِي الْكُلِّ لِلْاِحْتِيَاطِ، أَلَا تَرٰى أَنَّهُ يَجُوْزُ الْأَدَاءُ بَعْدَ الْوَقْتِ، لَا قَبْلَهُ.

ترجمہ: اور جب ابر کا دن ہو تو فجر، ظہر اور مغرب کی نمازوں میں تاخیر صلاۃ مستحب ہے جب کہ عصر اور عشاء میں تعجیلِ صلاۃ مستحب ہے، کیوں کہ عشاء کو مؤخر کرنے میں بارش کا اعتبار کرتے ہوئے جماعت کی تقلیل ہے اور عصر کو مؤخر کرنے میں اس کے وقتِ مکروہ میں واقع ہونے کا وہم ہے۔ اور فجر میں کوئی وہم نہیں ہے، اس لیے کہ یہ مدت دراز ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ احتیاط کے پیش نظر تمام نمازوں میں تاخیر مستحب ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ وقت کے بعد بھی ادا جائز ہے مگر وقت سے پہلے جائز نہیں ہے۔

اللغاتُ:

﴿غَیم﴾ بادل، ابر۔ ﴿مَطَر﴾ بارش۔ ﴿تَوَهُّم﴾ اسم مصدر، باب تفعل؛ خدشہ ہونا، وہم ہونا۔ ﴿مُدِیْرَۃٌ﴾ لمبی، عام طور پر مدت کی صفت ہی بنتا ہے۔

ابر آلود دنوں میں نمازوں کے مستحب وقتوں کی تفصیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر موسم خراب ہو اور آسمان ابر آلود ہو تو فجر، ظہر اور مغرب کی نمازوں کو مؤخر کر کے پڑھنا مستحب ہے جب کہ عصر اور عشاء کو جلدی پڑھنا مستحب ہے۔ تعجیل عشاء کی علت یہ ہے کہ اگر عشاء کو مؤخر کیا گیا اور بارش ہوگئی تب تو یہ بات طے ہے کہ جماعت کی تعداد نہایت کم ہو جائے گی، اس لیے بہتر یہ ہے کہ اس طرح کے مواقع پر عشاء کو جلدی پڑھ لیا جائے، تاکہ جماعت کی تعداد کم نہ ہو۔

اور عصر کو جلدی پڑھنے اور مؤخر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عصر کا آخری وقت مکروہ ہے، اب اگر اس کو مؤخر کر کے پڑھیں گے تو ظاہر ہے کہ وقت مکروہ میں اس کے وقوع کا یقین تو نہیں مگر وہم ضرور ہوگا اور وہم سے بھی احتیاط ضروری ہے، اس لیے عصر میں بھی تعجیل ہوگی۔

اس کے برخلاف فجر، ظہر اور مغرب میں تاخیر کرنا مستحب ہے، فجر میں تاخیر کے مستحب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ فجر کا وقت صبح صادق سے لے کر طلوع آفتاب تک دراز رہتا ہے اور تاخیر کرنے کے بعد بھی اس کے وقت مکروہ میں واقع ہونے کا کوئی وہم نہیں رہتا، اس لیے اس میں تاخیر مستحب ہے۔ اسی طرح ظہر اور مغرب کو یوم ابر میں مؤخر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ بدلی کی وجہ سے وقت کا صحیح اندازہ نہیں ہو پاتا اور اگر بالفرض گھڑی وغیرہ نہ ہو تب تو معاملہ اور بھی پیچیدہ ہو جائے گا، اس لیے احتیاطاً ان میں بھی تاخیر مستحب ہے، تاکہ وقت سے پہلے پڑھ لینے کا امکان ختم ہو جائے، کیوں کہ یہ بات تو طے شدہ ہے کہ وقت سے پہلے پڑھی ہوئی نماز کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اسی لیے حضرت حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ احتیاط کے پیش نظر بدلی کے دن نظر تمام نمازوں میں تاخیر کرنا بہتر ہے، کیوں کہ بدلی کی وجہ سے ان کے قبل از وقت واقع ہونے کا احتمال ہے جب کہ وقت سے پہلے نماز درست نہیں ہے۔ اور اگر اس تاخیر میں نماز کا وقت نکل بھی گیا ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ وقت گذرنے کے بعد بھی نماز معتبر ہے، ادا نہیں تو قضا تو بہر حال ہوگی، لیکن وقت سے پہلے نہ تو ادا کا اعتبار ہے اور نہ ہی قضاء کا، اس لیے احتیاطاً جملہ نمازوں میں تعجیل مستحب ہے۔

فَصْلٌ فِي الْأَوْقَاتِ الَّتِيْ تُكْرَهُ فِيْهَا الصَّلَاةُ

یہ فصل ان اوقات کے بیان میں ہے جن میں نماز پڑھنا مکروہ ہے

اس سے پہلے والی فصل میں ان اوقات کا بیان تھا جن میں نماز پڑھنا مستحب ہے، یہاں سے ان اوقات کو بیان کیا جارہا ہے جن میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ مکروہ اس فعل کو کہتے ہیں جس کا نہ کرنا اس کے کرنے سے اولیٰ ہو۔

﴿لَا تَجُوْزُ الصَّلَاةُ عِنْدَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَلَا عِنْدَ قِيَامِهَا فِي الظَّهِيْرَةِ وَلَا عِنْدَ غُرُوْبِهَا﴾ لِحَدِيْثِ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رضی اللہ عنہ ❶ قَالَ ثَلَاثَةُ أَوْقَاتٍ نَهَانَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم أَنْ نُصَلِّيَ وَأَنْ نَقْبُرَ فِيْهَا مَوْتَانَا، عِنْدَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ حَتّٰى تَرْتَفِعَ، وَعِنْدَ زَوَالِهَا حَتّٰى تَزُوْلَ، وَحِيْنَ تَضِيْفُ لِلْغُرُوْبِ حَتّٰى تَغْرُبَ، وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهِ وَأَنْ نَقْبُرَ صَلَاةُ الْجَنَازَةِ، لِأَنَّ الدَّفْنَ غَيْرُ مَكْرُوْهٍ، وَالْحَدِيْثُ بِإِطْلَاقِهِ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رحمۃ اللہ علیہ فِيْ تَخْصِيْصِ الْفَرَائِضِ بِمَكَّةَ، وَحُجَّةٌ عَلٰى أَبِيْ يُوْسُفَ رحمۃ اللہ علیہ فِيْ إِبَاحَةِ النَّفْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقْتَ الزَّوَالِ.

ترجمہ: طلوع شمس کے وقت نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، نہ ہی دوپہر میں اس کے قیام کے وقت جائز ہے اور نہ ہی اس کے غروب کے وقت جائز ہے، حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی حدیث کی وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین اوقات میں ہمیں نماز پڑھنے اور اپنے مردوں کو دفن کرنے سے منع فرمایا ہے، طلوع آفتاب کے وقت یہاں تک کہ سورج خوب بلند ہوجائے، زوال آفتاب کے وقت یہاں تک کہ وہ ڈھل جائے اور جس وقت آفتاب غروب ہونے لگے حتیٰ کہ وہ غروب ہوجائے اور اُن نقبر سے مراد نماز جنازہ ہے، کیوں کہ (اس وقت) دفن کرنا مکروہ نہیں ہے۔ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے مکہ مکرمہ میں فرائض کو خاص کرنے کے حوالے سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہے، اور جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل نماز کو مباح قرار دینے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہے۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الجنائز باب الدفن عند طلوع الشمس حدیث رقم ۳۱۹۲.

و ابن ماجہ فی کتاب الجنائز باب ماجاء فی الاوقات التی لا یصلی فیھا حدیث رقم ۱۵۱۹.

ہر قسم کی نماز کے مکروہ ہونے کے اوقات کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں ان تینوں اوقات (یعنی طلوع شمس کے وقت، زوال شمس کے وقت اور غروب شمس کے وقت) میں مطلقاً نماز پڑھنا مکروہ اور ممنوع ہے خواہ فرض نماز ہو یا نفل ہو۔ اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ان اوقات میں فرض نماز تو ہر جگہ جائز ہے اور مکہ میں فرائض کے ساتھ ساتھ نوافل پڑھنا بھی جائز ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل پڑھنا جائز ہے۔

جوازِ فرائض کے سلسلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ حدیث ہے **من نام عن صلاۃ أو نسیھا فلیصلھا إذا ذکرھا فإن ذلك وقتھا** کہ جو شخص نماز سے سو گیا یا نماز کو بھول گیا تو جب بھی یاد آجائے نماز پڑھ لے کیوں کہ وہی اس کا وقت ہے، اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا وجہ استدلال اس طور پر ہے کہ اس حدیث میں مطلق یہ فرمایا گیا ہے کہ جب بھی یاد آئے نماز پڑھ لے، لہٰذا یہ مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہے گا اور جب بھی یاد آئے گا سونے اور بھولنے والے شخص کے لیے نماز پڑھنے کی اجازت ہوگی، خواہ وہ طلوع شمس کا وقت ہو یا اس کے زوال اور غروب کا وقت ہو۔

اور مکہ میں جواز نفل کے متعلق امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کی اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کا مضمون یہ ہے **یا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف بھذا البیت وصلّی أیة ساعة شاء من لیل أو نھار** یعنی اے بنو عبد مناف کسی بھی شخص کو اس گھر کا طواف کرنے اور نماز پڑھنے سے مت روکو خواہ وہ کسی بھی وقت نماز پڑھنا چاہے، رات میں ہو یا دن میں، اس حدیث سے بھی تمام اوقات میں نماز پڑھنے کا جواز ثابت ہو رہا ہے، اس لیے اگر ہم اوقات ثلاثہ میں نماز کی ممانعت کا حکم لگائیں گے تو **صلّی أیة ساعة شاء** الخ کے ساتھ ظلم و زیادتی ہوگی جو کسی بھی حال میں درست نہیں ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے جمعہ کے دن زوال کے وقت نوافل پڑھنے کی جو اجازت دی ہے وہ اس حدیث کی وجہ سے دی ہے **عن أبي ھریرة رضی اللہ عنہ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن الصلاۃ نصف النھار حتی تزول الشمس إلاّ یوم الجمعة** یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعے کے علاوہ اور دنوں میں نصف النہار کے وقت زوال شمس سے پہلے نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے، اس حدیث میں واضح طور پر جمعہ کے دن کی تخصیص ہے، اس لیے ہم بھی اس تخصیص پر عمل کریں گے اور جمعہ کے دن زوال کے وقت نوافل پڑھنے کی اجازت دیں گے۔

ہماری دلیل حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے "**ثلاثة أوقات نھانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نصلي وأن نقبر فیھا موتانا** الخ اس حدیث سے ہمارا وجہ استدلال بایں معنی ہے کہ جب وضاحت اور صراحت کے ساتھ

آپ ﷺ نے ان تینوں اوقات میں نماز پڑھنے سے منع فرمادیا ہے، تو اب اس کے علاوہ ضعیف یا محتمل روایات کا سہارا لے کر ان اوقات میں نماز کے جواز کی اجازت دینے کی کیا ضرورت ہے؟ اسی لیے صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ یہ حدیث امام شافعی اور امام ابو یوسف دونوں کے خلاف حجت ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت تو اس لیے ہے کہ اس میں اوقات ثلاثہ کی جو ممانعت وارد ہے وہ کسی زمان یا مکان یا کسی نماز کے ساتھ خاص نہیں ہے، بل کہ ہر مکان اور ہر طرح کی نماز کو عام ہے، لہٰذا فرائض کی تخصیص یا مکہ مکرمہ کی تخصیص کرنا اطلاق حدیث کے ساتھ ظلم وزیادتی کرنے کے مترادف ہے جو درست نہیں ہے، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت اس لیے ہے کہ ثلاثة أوقات مطلق ہے، لہٰذا یہ ہر دن کے ثلاثہ اوقات کو شامل ہے، اور اس سے جمعہ وغیرہ کی تخصیص کرنا صحیح نہیں ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی پہلی حدیث من نام عن صلاۃ الخ کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے اوقات ثلاثہ میں نماز کا جواز ثابت ہو رہا ہے اور ہماری پیش کردہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث سے ان اوقات میں نماز کی ممانعت ثابت ہو رہی ہے، گویا یہاں مُبیح اور مُحرِّم کا اجتماع ہے اور فقہ کا یہ ضابطہ ہے کہ جب ایک ہی مسئلے میں مبیح اور محرّم دونوں جمع ہو جائیں تو محرّم کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، إذا اجتمع الحلال والحرام أو المُحرّم والمُبیحُ غُلِّبَ الحرام والمحرم'' لہٰذا یہاں بھی دلیل محرم کو ترجیح ہوگی اور حضرت عقبہ بن عامر کی روایت ہی پر عمل ہوگا۔

اور جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہی ہے کہ یہ حدیث بھی عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کے معارض ہی نہیں ہوسکتی، کیوں کہ وہ محرّم ہے اور یہ مبیح ہے۔

اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ إلا یوم الجمعۃ کا استثناء استثناء منقطع ہے، لہٰذا جب یہ استثناء منقطع ہے تو اس سے ان کا مدعیٰ بھی ثابت نہیں ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ إلاّ ولا کے معنیٰ میں ہے جیسے قرآن میں ہے وما کان لمؤمن أن یقتل مؤمنا الاّ خطأ اور یہاں بھی إلاّ خطأ ولا خطأ کے معنیٰ میں ہے اور حدیث پاک کا مفہوم یہ ہے کہ جمعہ کے دن بھی نصف النہار کے وقت نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہے۔ (عنایہ ۱/۲۳۶)

والمراد بقولہ الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حدیث عقبہ بن عامرؓ میں أن نقبر سے نماز جنازہ مراد ہے، کیوں کہ ان اوقات میں نماز جنازہ ہی پڑھنے کی ممانعت ہے، دفن کرنے کی ممانعت نہیں ہے۔

﴿قَالَ وَلَا صَلَاةَ جَنَازَةٍ﴾ لِمَا رَوَيْنَا، ﴿وَلَا سَجْدَةَ تِلَاوَةٍ﴾ لِأَنَّهَا فِيْ مَعْنَى الصَّلَاةِ، ﴿إِلَّا عَصْرَ يَوْمِهِ عِنْدَ الْغُرُوْبِ﴾ لِأَنَّ السَّبَبَ هُوَ الْجُزْءُ الْقَائِمُ مِنَ الْوَقْتِ، لِأَنَّهُ لَوْ تَعَلَّقَ بِالْكُلِّ لَوَجَبَ الْأَدَاءُ بَعْدَهُ، وَلَوْ تَعَلَّقَ بِالْجُزْءِ الْمَاضِيِّ فَالْمُؤَدِّيْ فِيْ اٰخِرِ الْوَقْتِ قَاضٍ، وَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ فَقَدْ أَدَّاهَا كَمَا وَجَبَتْ، بِخِلَافِ غَيْرِهَا مِنَ الصَّلَوَاتِ، لِأَنَّهَا وَجَبَتْ كَامِلَةً فَلَا تَتَأَدّٰى بِالنَّاقِصِ، قَالَ ﷺ وَالْمُرَادُ بِالنَّفْيِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ صَلَاةِ

الْجَنَازَةِ وَسَجْدَةِ التِّلَاوَةِ الْكَرَاهَةُ، حَتّٰى لَوْ صَلَّاهَا فِيْهِ أَوْ تَلَا سَجْدَةً فِيْهِ وَسَجَدَهَا جَازَ، لِأَنَّهَا أُدِّيَتْ نَاقِصَةً كَمَا وَجَبَتْ، إِذِ الْوُجُوْبُ بِحُضُوْرِ الْجَنَازَةِ وَالتِّلَاوَةِ.

ترجمہ: اور (ان اوقات میں) نماز جنازہ بھی نہ پڑھے اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی اور سجدۂ تلاوت بھی نہ کرے، کیوں کہ وہ نماز ہی کے معنی میں ہے، سوائے اسی دن کی عصر کے غروب کے وقت، کیوں کہ نماز کا سبب وہی جز ہے جو وقت سے بچا ہے، اس لیے کہ اگر سبب کو کل وقت سے متعلق کر دیا جائے تو وقت کے بعد ادا کرنا واجب ہوگا اور اگر سبب کو گذرے ہوئے وقت سے متعلق کریں تو آخری وقت میں نماز ادا کرنے والا قضاء کرنے والا ہوگا۔ لہٰذا جب یہ صورت حال ہے تو (غروب کے وقت) نماز پڑھنے والے نے ویسا ہی ادا کی جیسی وہ واجب ہوئی تھی۔ برخلاف اس کے علاوہ دیگر نمازوں کے، کیوں کہ وہ کامل واجب ہوئی ہیں، لہٰذا ناقص وقت سے ادا نہیں کی جائیں گی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ صلاۃ جنازہ اور سجدۂ تلاوت میں جو نفی مذکور ہے اس سے کراہت مراد ہے حتیٰ کہ اگر ان اوقات میں سے کسی وقت میں کسی نے نماز جنازہ پڑھ لیا، یا اس وقت سجدۂ تلاوت کر کے سجدہ کر لیا تو جائز ہے۔ کیوں کہ جس طرح یہ ناقص واجب ہوئی تھیں اسی طرح ناقص ادا بھی کی گئیں، اس لیے کہ وجوب تو جنازہ حاضر ہونے اور تلاوت کرنے سے ثابت ہو چکا ہے۔

وقت ناقص میں نماز جنازہ، سجدۂ تلاوت اور اسی دن کی عصر کے فرض ادا کرنے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح اوقات ثلاثہ میں رکوع سجدہ والی نماز پڑھنے کی ممانعت ہے اسی طرح نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت کرنے کی بھی ممانعت ہے، نماز جنازہ کی ممانعت پر تو حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی حدیث دلیل ہے اور پھر صاحب ہدایہ نے بھی یہ وضاحت کر دی ہے کہ أن نقبر سے صلاۃ جنازہ مراد ہے۔

اور سجدۂ تلاوت کے عدم جواز اور ممانعت کی دلیل یہ ہے کہ شرائط اور اوصاف کے حوالے سے سجدۂ تلاوت نماز کا ہم معنیٰ ہے اور جب سجدۂ تلاوت نماز کا ہم معنیٰ ہے تو وہ نماز کی ممانعت کے تحت داخل ہوگا، اور چوں کہ اوقات ثلاثہ میں نماز پڑھنا ممنوع ہے، لہٰذا ان اوقات میں سجدۂ تلاوت کی بھی اجازت نہیں ہوگی۔

إلا عصر یومه الخ یہ عبارت **و لا عند غروبها** سے مستثنیٰ ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ بوقت غروب نماز پڑھنے اور سجدۂ تلاوت ادا کرنے کی ممانعت ہے، لیکن اسی دن کی نماز عصر اس حکم سے خارج اور مستثنیٰ ہے اور اگر کسی نے عصر کی نماز نہیں پڑھی، یہاں تک کہ غروب شمس ہونے لگا تو اس کے لیے غروب کے وقت اسی دن کی نماز عصر پڑھنا جائز ہے، لیکن دوسری کوئی نماز یا عصر کی قضاء نماز اس وقت میں پڑھنا ممنوع ہے۔

غروب شمس کے وقت **عصر الیوم** پڑھنے کی جو اجازت دی گئی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وجوب نماز کا سبب یا تو پورا وقت ہے یا وقت کا وہ جزء ہے جو گذر گیا، یا وقت کا کا وہ جزء ہے جو کچھ وقت گذرنے کے بعد باقی رہتا ہے، اب

یہاں مسئلہ یہ ہے کہ ہم نہ تو کُل وقت کو سبب قرار دے سکتے ہیں اور نہ ہی گذرے ہوئے وقت کو سبب قرار دے سکتے ہیں، کیوں کہ اگر کل وقت کو سبب قرار دیں گے تو نماز کا وقت کے بعد ادا ہونا لازم آئے گا، اس لیے کہ جب کل وقت نماز کا سبب ہوگا اور سبب کے بعد ہی مسبب کا وجود ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ وقت گذرنے کے بعد ہی نماز کی ادائیگی ہو سکے گی اور یہ صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح گذرے ہوئے جزء کو بھی سبب نہیں قرار دیا جاسکتا، کیوں کہ اگر کوئی شخص آخر وقت میں نماز ادا کرے گا تو گذرے ہوئے جزء کو سبب قرار دینے کی صورت میں اسے ادا کرنے والا نہیں، بل کہ قضاء کرنے والا کہیں گے، حالاں کہ بہرحال وہ ادا کرنے والا ہے، اس لیے یہ بات تو طے ہے کہ نہ تو کل وقت کو نماز کا سبب قرار دیا جائے گا اور نہ ہی وقت کے گذرے ہوئے جز کو، اس لیے نماز کا سبب وقت کا وہ جزء ہوگا جو اداء سے متصل ہوگا اور صورت مسئلہ میں چوں کہ ادا سے متصل جزء ناقص ہے، اس لیے نماز بھی ناقص ہی ادا کی جائے گی، کیوں کہ ضابطہ یہ ہے کہ جیسا سبب ہوتا ہے ویسا ہی مسبّب ہوتا ہے، اور یہاں سبب ناقص ہے، اس لیے مسبّب بھی ناقص رہے گا اور غروب شمس کے وقت نماز ادا کی جائے گی، لیکن اس کے علاوہ اور نمازوں کو غروب یا طلوع یا زوال کے وقت ادا کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، کیوں کہ وہ کامل اسباب کے ساتھ واجب ہوئی ہیں، لہٰذا ناقص وقت میں ان کی ادائیگی صحیح نہیں ہوگی۔

قال والمراد بالنفي الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن میں جو اوقات ثلاثہ میں نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت سے منع کیا گیا ہے اس سے کراہت مراد ہے یعنی ان اوقات میں نماز جنازہ پڑھنا اور سجدۂ تلاوت ادا کرنا خلاف اولیٰ ہے، تاہم اگر کسی نے کر لیا تو بہرحال یہ جائز ہے اور کرنے والے کے ذمے سے بری ہوجائے گا۔ اس لیے کہ نماز جنازہ کے وجوب کا سبب اس کا موجود ہونا ہے اور سجدۂ تلاوت کے وجوب کا سبب قرآن پڑھنا اور تلاوت کرنا ہے، لہٰذا جب بھی یہ دونوں چیزیں پائی جائیں گی تو نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت کی ادائیگی ضروری ہوگی، خواہ ناقص وقت میں پائی جائیں یا کامل وقت میں۔

﴿وَيُكْرَهُ أَنْ يَتَنَفَّلَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ﴾ لِمَا رُوِيَ أَنَّهُ[1] عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهٰى عَنْ ذٰلِكَ، وَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُّصَلِّيَ فِيْ هٰذَيْنَ الْوَقْتَيْنِ الْفَوَائِتَ وَيَسْجُدَ لِلتِّلَاوَةِ وَيُصَلِّيْ عَلَى الْجَنَازَةِ، لِأَنَّ الْكَرَاهَةَ كَانَتْ لِحَقِّ الْفَرْضِ لِيَصِيْرَ الْوَقْتُ كَالْمَشْغُوْلِ بِهٖ، لَا لِمَعْنًى فِي الْوَقْتِ فَلَمْ تَظْهَرْ فِيْ حَقِّ الْفَرَائِضِ، وَفِيْمَا وَجَبَ لِعَيْنِهٖ كَسَجْدَةِ التِّلَاوَةِ، وَظَهَرَ فِيْ حَقِّ الْمَنْذُوْرِ، لِأَنَّهُ تَعَلَّقَ وُجُوْبُهُ بِسَبَبٍ مِنْ جِهَتِهٖ، وَفِيْ حَقِّ رَكْعَتَيِ الطَّوَافِ، وَفِي الَّذِيْ شَرَعَ فِيْهِ ثُمَّ أَفْسَدَهُ، لِأَنَّ الْوُجُوْبَ لِغَيْرِهٖ وَهُوَ خَتْمُ الطَّوَافِ وَصِيَانَةُ الْمُؤَدّٰى عَنِ الْبُطْلَانِ.

ترجمہ: اور فجر کے بعد نفل نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ یہاں تک کہ سورج طلوع ہوجائے۔ اور عصر کے بعد بھی مکروہ ہے، یہاں تک

کہ سورج ڈوب جائے اس حدیث کی وجہ سے جو مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ اور کوئی حرج نہیں ہے کہ کوئی شخص ان دونوں وقتوں میں قضاء نمازیں پڑھے، کیوں کہ کراہت حقِ فرض کی وہ سے تھی، تا کہ پورا وقت فرض میں مشغول ہونے کی طرح ہو جائے، نہ کہ کسی ایسے معنی کی وجہ سے (کراہت تھی) جو وقت میں ہو، للہذا یہ کراہت فرائض کے حق میں ظاہر نہیں ہوئی اور نہ ہی ان چیزوں کے حق میں ظاہر ہوئی جو بالذات واجب ہیں، جیسے سجدۂ تلاوت، البتہ یہ کراہت منذور کے حق میں ظاہر ہوگی، اس لیے کہ اس کا وجوب ایسے سبب کے ساتھ متعلق ہے جو نذر ماننے والے کی طرف سے ہے۔ اور طواف کی دو رکعتوں کے حق میں بھی (کراہت) ظاہر ہوگی اور ہر اس نماز کے حق میں ظاہر ہوگی جس کو مصلی شروع کر کے فاسد کر دے، کیوں کہ ان میں وجوب لغیرہ ہے اور وہ طواف کو ختم کرنا اور ادا کی جانے والی نماز کو باطل ہونے سے بچانا ہے۔

اللغات:

﴿مَنْذُوْر﴾ نذر کا، منت مانا ہوا۔ ﴿صِیَانَة﴾ حفاظت، بچاؤ۔

تخریج:

❶ اخرجہ البخاری فی کتاب مواقیت الصلاۃ باب الصلاۃ بعد الفجر، حدیث رقم: ۵۸۱.

و ابوداؤد فی کتاب التطوع باب من رخص فیھما اذا کانت الشمس مرتفعۃ، حدیث رقم: ۱۲۷۴۔۱۲۷۵.

نفل نماز مکروہ ہونے کے اوقات کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ فجر کے بعد طلوع آفتاب سے پہلے اور عصر کے بعد غروب آفتاب سے پہلے کوئی بھی نفل نماز پڑھنا مکروہ ہے، کیوں کہ آپ ﷺ نے ان دونوں وقتوں میں نوافل سے منع فرمایا ہے، چناں چہ بخاری شریف میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے حوالے سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث منقول ہے **أن رسول اللّٰہ ﷺ نھی عن الصلاۃ بعد الصبح حتی تشرق الشمس وبعد العصر حتی تغرب**'' اس حدیث میں صاف طور پر فجر بعد سے طلوعِ آفتاب تک اور عصر بعد سے غروب آفتاب تک نماز پڑھنے سے منع کر دیا گیا ہے۔

ولا بأس الخ فرماتے ہیں کہ فجر اور عصر کے بعد نوافل پڑھنے کی ممانعت ہے، اگر کوئی شخص ان اوقات میں قضاء نمازیں پڑھے یا سجدۂ تلاوت کرے یا جنازے کی نماز پڑھے تو کوئی حرج نہیں ہے، یہ تینوں چیزیں اس کے لیے جائز اور صحیح ہیں، کیوں کہ ان اوقات میں نوافل پڑھنے کی جو ممانعت ہے وہ حق فرض کی وجہ سے ہے تا کہ پورا کا پورا وقت اسی فرض میں مشغول رہے، للہذا یہ کراہت فرائض کے حق میں ظاہر نہیں ہوگی اور ان چیزوں کے حق میں بھی ظاہر نہیں ہوگی جو بالذات اور بالعین واجب ہیں اور ان کے وجوب میں بندے کا دخل نہیں ہے، جیسے سجدۂ تلاوت، اس لیے کہ سجدۂ تلاوت کا وجوب بندے کے فعل پر موقوف نہیں ہے، کیوں کہ جس طرح تلاوت کرنے سے سجدہ تلاوت واجب ہوتا ہے، اسی طرح آیت سجدہ سننے سے بھی اس کا وجوب ہو جاتا ہے، ہر چند کہ انسان سننے کا قصد نہ کرے۔ اور جیسے نماز جنازہ، اس لیے کہ اس کا وجوب بھی بندے کے فعل پر موقوف نہیں ہے اور یہ بھی واجب لعینہ ہے۔

البتہ وہ چیزیں جن کا وجوب لغیرہ ہے اوران کا تعلق بندے کے فعل سے ہے ان تمام چیزوں میں یہ کراہت ظاہر ہوگی جیسے نذر مانی ہوئی نماز، طواف کے بعد کی دورکعتیں اور شروع کرکے باطل کردی جانے والی نماز، یہ تمام چیزیں چوں کہ بندے کے فعل پر موقوف ہیں اور ان کے وجوب کا سبب بھی بندے ہی کی طرف سے متحقق ہوتا ہے، اس لیے یہ چیزیں واجب لغیرہ ہوں گی اور ان کے حق میں کراہت کا ظہور ہوگا، لہٰذا نہ تو عصر اور فجر کے بعد نذر مانی ہوئی نماز ادا کرنا درست ہے، اس لیے کہ نذر ماننا بندے کا فعل ہے، لہٰذا یہ واجب لغیرہ ہے، نہ ہی طواف کے بعد کی دورکعتوں کا پڑھنا صحیح ہے، کیوں کہ یہ بھی بندے کے فعل یعنی طواف کرنے پر موقوف ہے، اور نہ ہی شروع کرکے فاسد کردی جانے والی نفل کی قضاء ان اوقات میں درست ہے، کیوں کہ یہ بھی بندے کے اپنے ہی فعل کے سبب واجب ہوئی ہے۔

﴿وَيُكْرَهُ أَن يَّتَنَفَّلَ بَعْدَ طُلُوْعِ الْفَجْرِ بِأَكْثَرَ مِنْ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ﴾ لِأَنَّهُ ① عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَزِدْ عَلَيْهِمَا مَعَ حِرْصِهِ عَلَى الصَّلَاةِ، ﴿وَلَا يَتَنَفَّلُ بَعْدَ الْغُرُوْبِ قَبْلَ الْفَرْضِ﴾ لِمَا فِيْهِ مِنْ تَأْخِيْرِ الْمَغْرِبِ، ﴿وَلَا إِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ لِلْخُطْبَةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِلٰى أَنْ يَّفْرُغَ مِنْ خُطْبَتِهٖ﴾ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْإِشْتِغَالِ عَنِ اسْتِمَاعِ الْخُطْبَةِ.

ترجمه: اور طلوع فجر کے بعد فجر کی رکعتوں سے زائد نوافل پڑھنا مکروہ ہے، کیوں کہ نماز کے بے انتہاء شوقین ہونے کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی ان دورکعتوں پر اضافہ نہیں فرمایا۔ اور غروب شمس کے بعد فرض سے پہلے بھی کوئی شخص نفل نماز نہ پڑھے، کیوں کہ ایسا کرنے میں مغرب کی تاخیر ہے، اور جمعہ کے دن جب امام خطبہ دینے کے لیے نکلے تو بھی نفل نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ امام خطبہ سے فارغ ہوجائے، اس لیے کہ اس میں خطبہ سننے کے علاوہ دوسرے کام میں مشغول ہونا پایا جاتا ہے۔

اللغات:

﴿حِرْصِ﴾ کثرت شوق۔

تخریج:

① اخرجه دارقطنی فی کتاب الصلاة باب لا صلٰوة بعد الفجر الاسجدتین حدیث ۱۵۳۵.

توضیح:

① مسئلہ یہ ہے کہ صبح صادق کے بعد فجر کی دوسنتوں کے علاوہ مزید نوافل نہیں پڑھنی چاہئیں، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پوری امت میں سب سے زیادہ نماز کے عاشق تھے، اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی ان پر اضافہ نہیں کیا۔ حاشیہ ہدایہ میں شیخ الاسلامؒ کے حوالے سے ایک وجہ یہ تحریر کی گئی ہے کہ صبح صادق کے بعد دورکعت سے زیادہ پڑھنے کی ممانعت فجر کی سنتوں ہی کی وجہ سے ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر بہ نیت نفل بھی کوئی شخص دورکعت پڑھے گا تو بھی وہ رکعتي الفجر ہی میں سے شمار کی جائیں گی، اس لیے خواہ مخواہی ضیاع وقت سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (ہدایہ ص ۸۶ حاشیہ ۹)

② دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ غروب شمس کے بعد مغرب کی فرض نماز سے پہلے بھی نفل پڑھنا مکروہ ہے، کیوں کہ اس میں مغرب کو مؤخر کرنا لازم آتا ہے، حالاں کہ مغرب کو مؤخر کرنا مکروہ ہے، لہٰذا حصولِ نفل کی وجہ سے فرض کو کراہت کے ساتھ ادا کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

③ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ جمعہ کے دن جب امامِ جمعہ خطبہ دینے کے لیے نکلے اور کھڑا ہوتو اس وقت بھی نوافل پڑھنا مکروہ ہے، کیوں کہ جمعہ کا خطبہ سننا واجب ہے۔ اور ظاہر ہے نوافل میں لگنے کی وجہ سے استماع فوت ہوگا اور ادائے نفل کی وجہ سے واجب کوترک کرنا درست نہیں ہے۔

صاحب کتاب نے اس سے پہلے مواقیت کو بیان فرمایا ہے اور اب یہاں سے اذان کے احکام کو بیان کر رہے ہیں، ان دونوں کو یکے بعد دیگرے بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اذان ہی سبب صلاۃ یعنی وقت صلاۃ کے دخول کا اعلان ہے، اس لیے پہلے وقت کو بیان کیا گیا اور اب اعلان کو بیان کیا جا رہا ہے۔

اذان کے لغوی معنی:

مطلق اعلان کو لغت میں اذان کہا جاتا ہے۔

اذان کے شرعی معنی:

الإعلام بوقت الصلاة بألفاظ مخصوصة على صفة مخصوصة یعنی مخصوص طریقے پر مخصوص الفاظ کے ذریعے نماز کے اعلان کا نام اذان ہے۔

جمہور محدثین ومؤرخین اس بات پر متفق ہیں کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں ہوئی ہے، لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ ہجرت کے کون سے سال اذان سکھلائی گئی، اس سلسلے میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کی رائے یہ ہے کہ تعلیم اذان کا واقعہ ۲ھ میں پیش آیا، لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کا خیال یہ ہے کہ یہ واقعہ اھ میں پیش آیا۔

اذان کی مشروعیت کا واقعہ یہ ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ مکہ معظمہ سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو مختلف مقامات پر جا کر آباد ہوگئے اور جماعت میں بیک وقت سب کا حاضر ہونا دشوار ہوگیا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرامؓ سے ایک ساتھ حاضر ہونے کے سلسے میں تبادلۂ خیال فرمایا، چناں چہ بعض لوگوں نے یہ رائے دی کہ نماز کے وقت ایک جھنڈا گاڑ دیا جائے اسے دیکھ کر سب لوگ مسجد میں جمع ہوجایا کریں، لیکن یہ رائے پسند نہیں کی گئی اور علت یہ بیان کی گئی کہ اس سے صرف وہی لوگ مسجد میں حاضر ہوسکیں گے جو جھنڈا دیکھیں گے، اور جھنڈا نہ دیکھنے والوں کے لیے حاضر ہونے کا مسئلہ برقرار رہے گا۔

کچھ لوگوں نے یہ رائے دی کہ نماز کے وقت آگ روشن کردی جائے اسے دیکھ کر لوگ مسجد میں آجایا کریں گے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس کی مشابہت کی وجہ سے اس تجویز کو بھی مسترد کر دیا۔

کسی نے کہا کہ نماز کے وقت سنکھ میں پھونک ماری جائے اس کی آواز سے لوگ مسجد میں جمع ہوجایا کریں گے، لیکن یہ تجویز بھی یہود کی مشابہت کے پیش نظر نامنظور کردی گئی، اخیر میں ایک رائے یہ ہوئی کہ ناقوس بجایا جائے (یعنی ایک بڑی لکڑی کو لے کر اس پر چھوٹی لکڑی سے مارا جائے) لیکن چوں کہ اس میں نصاریٰ کی مشابہت تھی، اس لیے یہ رائے بھی ناپاس قرار دیدی گئی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس میٹنگ میں نماز کے وقت لوگوں کے جمع ہونے کے حوالے سے کوئی حتمی قرار داد منظور نہیں ہو پائی، اور سب لوگ اپنے اپنے گھروں کو واپس چلے گئے، ہر ایک اس سلسلے میں حیران وسرگرداں تھا، اور اس کوشش میں لگا ہوا تھا کہ جلد از جلد اس مسئلے کا کوئی حل سامنے آجائے۔

حضرت عبداللہ بن زید بن عبدربہ بھی اس میٹنگ میں موجود تھے اور انھیں اس سلسلے میں کچھ زیادہ ہی فکر تھی، چناں چہ وہ اپنے گھر گئے تو ان کی اہلیہ نے شام کا کھانا پیش کیا لیکن عبداللہ بن زید نے یہ کہہ کر کھانا کھانے سے انکار کردیا کہ اصحاب رسول نماز کے سلسلے میں ایک پریشانی میں مبتلا ہیں، لہٰذا میں کھانا نہیں کھاؤں گا، وہ کہتے ہیں کہ اسی دوران میری آنکھ لگی اچانک میں نے دیکھا کہ آسمان سے ایک آدمی اُترا جس کے جسم پر سبز رنگ کی دو چادریں تھیں اور اس کے ہاتھ میں ایک ناقوس تھا، میں نے اس سے پوچھا اے اللہ کے بندے کیا تم یہ ناقوس بیچو گے؟ اس نے پوچھا تم اسے لے کر کیا کروگے؟ میں نے کہا میں اسے اللہ کے نبی کی خدمت میں لے کر جاؤں گا اور اس کے ذریعے نماز کے وقت کی اطلاع دی جائے گی، اس آدمی نے کہا کیا میں تمہیں اس سے بہتر طریقہ نہ بتلاؤں؟ میں نے کہا ہاں ضرور بتلایئے، چناں چہ وہ شخص ایک دیوار کے کنارے قبلہ رخ منھ کر کے کھڑا ہوا اور اذان کے پورے کلمات بیان کیے۔ عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ صبح کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے اس خواب کا تذکرہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إنه لرؤيا حق، فالقها إلى بلال فإنه أندى وأمد صوتا منك ومره ينادي به" یعنی یہ بڑا سچا خواب ہے، تم حضرت بلالؓ کو یہ کلمات بتاؤ اور ان سے کہو کہ وہ ان کلمات کو ادا کریں، کیوں کہ وہ تم سے زیادہ بلند آواز ہیں، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کانوں تک حضرت بلال کی یہ آواز پہنچی تو وہ بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا اے اللہ کے نبی اس ذات کی قسم جس نے آپ کو نبیٔ برحق بنا کر بھیجا ہے، بخدا میرے ساتھ بھی رات کو بعینہٖ یہی معاملہ پیش آیا ہے، لیکن عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے اس سلسلے میں مجھ سے سبقت حاصل کرلی، اس پر اللہ کے نبی نے اپنے پاک پروردگار کا شکریہ ادا کیا اور اس طرح نماز کے اوقات کا مسئلہ حل ہوگیا۔ (بحوالہ بدائع الصنائع ج:۱، ص۳۶۵)

﴿اَلْأَذَانُ سُنَّةٌ ❶ لِلصَّلَوَاتِ الْخَمْسَةِ وَالْجُمُعَةِ، لَاسِوَاهَا﴾ لِلنَّقْلِ الْمُتَوَاتِرِ، وَصِفَةُ الْأَذَانِ مَعْرُوْفَةٌ وَهُوَ كَمَا أَذَّنَ الْمَلَكُ النَّازِلُ مِنَ السَّمَاءِ.

ترجمه: پانچوں نمازوں اور جمعہ کے لیے اذان سنت مؤکدہ ہے، نہ کہ ان کے علاوہ کے لیے، نقلِ متواتر کی وجہ سے۔ اور اذان کا طریقہ مشہور ہے اور وہ اسی طرح ہے جس طرح آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے اذان دی تھی۔

تخریج:

❶ اخرجه الترمذی فی کتاب الصلاة باب ماجاء فی بدء الاذان حديث رقم ۱۸۹.

اذان کی حیثیت اور طریقہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ راجح قول کی بنیاد پر اذان سنت مؤکدہ ہے اور پانچوں نمازوں نیز جمعہ کے لیے اذان مشروع ہے، ان کے علاوہ دیگر نمازیں مثلاً عیدین، نماز جنازہ، نماز کسوف وخسوف اور وتر وغیرہ کے لیے اذان مشروع نہیں ہے، اذان کی یہ مشروعیت نقل متواتر کے پیش نظر ہے، یعنی صلوات خمسہ اور جمعہ کے لیے اذان کی مشروعیت اس قدر کثیر روایات سے ثابت ہے اور ایسے معتمد اور ثقہ راویوں سے مروی ہے جو تواتر کی حد تک جا پہنچی ہے اور اب اس میں کسی کے لیے پر مارنے کی گنجائش نہیں ہے۔ اور اذان کا طریقہ بھی وہی مشہور طریقہ ہے جس طریقے پر آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے اذان دی تھی۔

فائدہ:

یہاں دو باتیں قابل ذکر بھی ہیں اور لائق توجہ بھی (۱) پہلی بات یہ ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے اور یہی صحیح ہے، اس سلسلے میں بعض مشائخ کا قول یہ ہے کہ اذان واجب ہے، لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے، دراصل ان حضرات کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی اس روایت سے دھوکہ ہوگیا جس میں انھوں نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ اگر تمام اہل شہر اذان کو ترک کردیں تو ان سے قتال کیا جائے گا۔ اور عموماً ترکِ واجب ہی پر قتال کیا جاتا ہے، اس لیے اذان بھی واجب ہونی چاہیے۔ صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس خیال کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ترکِ اذان پر جو قتال کرنے کی بات کہی ہے وہ اذان کے واجب ہونے کی وجہ سے نہیں کہی ہے، بل کہ اس وجہ سے کہی ہے کہ ترک اذان پر اصرار کرنے کی وجہ سے دین کی تذلیل وتوہین ہے اور دین کی اہانت کرنے والے ناعاقبت اندیشوں سے قتال ضروری ہے۔ (۱/۲۴۴)

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ صاحب کتاب نے یہاں خاص طور پر جمعہ کا تذکرہ اس وہم کو دور کرنے کے لیے کیا ہے کہ جس طرح جمعہ کے لیے اذن عام، امام، شہر اور دیگر شرائط ضروری ہیں اور جمعہ کے لیے اذان مشروع ہے، تو اسی طرح عیدین کے لیے بھی شرائط جمعہ ثابت ہیں، لہٰذا ان میں بھی اذان ہونی چاہیے۔ بات دراصل یہ ہے کہ جمعہ کے لیے دورِ نبوت سے ہی اذان مشروع ہے جب کہ عیدین وغیرہ کے لیے اُسی زمانے سے اذان ثابت نہیں ہے، چناں چہ جابر بن سمرۃؓ کا بیان ہے **صلیت مع رسول الله ﷺ العید غیر مرة ولا مرتین بغیر أذان ولا إقامة** یعنی میں نے بارہا آپ ﷺ کے ساتھ اذان واقامت کے بغیر عید کی نماز پڑھی ہے۔ (فتح القدیر ۱/۲۴۳)

﴿وَلَا تَرْجِيْعَ فِيْهِ﴾ وَهُوَ أَنْ يَّرْجِعَ فَيَرْفَعُ صَوْتَهُ بِالشَّهَادَتَيْنِ بَعْدَ مَا خَفَضَ بِهِمَا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فِيْهِ ذٰلِكَ لِحَدِيْثِ أَبِيْ مَحْذُوْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ❶ أَمَرَهُ بِالتَّرْجِيْعِ، وَلَنَا أَنَّهُ لَا تَرْجِيْعَ فِي الْمَشَاهِيْرِ، وَكَانَ مَارَوَاهُ تَعْلِيْمًا فَظَنَّهُ تَرْجِيْعًا.

ترجمہ: اور اذان میں ترجیع نہیں ہے اور ترجیع یہ ہے کہ موذن (کلمات اذان کو) لوٹائے چناں چہ شہادتین کو آہستہ آواز سے کہنے کے بعد بلند آواز سے کہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اذان میں ترجیع ہے، حضرت ابومحذورہؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ

آپ ﷺ نے انھیں ترجیع کا حکم دیا تھا، ہماری دلیل یہ ہے کہ مشہور روایات میں ترجیع نہیں ہے اور وہ حدیث جس کو حضرت ابومحذورہؓ نے روایت کیا ہے اس میں اعادہ بطور تعلیم تھا جسے انھوں نے ترجیع خیال کرلیا۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الصلاۃ باب کیف الاذان حدیث رقم ٤٩٩.

اذان میں ترجیع کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں اذان میں ترجیع نہیں ہے۔ ترجیع کی تشریح یہ ہے کہ شہادتین یعنی **أشهد أن لا إله إلّا الله** اور **أشهد أن محمدا رسول الله** کو پہلے دو دو مرتبہ آہستہ آواز سے کہے پھر بعد میں دو دو مرتبہ بلند آواز سے کہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ حضرت ابومحذورہؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے انھیں اذان کی جو تعلیم دی تھی اس میں چار مرتبہ شہادتین کا ذکر ہے اور اسی کا نام ترجیع ہے، لہٰذا ترجیع ثابت ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ثبوت اذان کے سلسلے میں جتنی بھی مشہور حدیثیں ہیں، ان میں سے کسی میں بھی ترجیع کا تذکرہ نہیں ہے۔ صاحب فتح القدیر نے امام ابوداؤد کے حوالے سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث نقل کی ہے **إنما كان الأذان على عهد رسول الله** ﷺ **مرتين مرتين والإقامة مرة مرة** یعنی آپ ﷺ کے زمانے میں اذان میں دو دو مرتبہ کلمات کہے جاتے تھے اور اقامت میں ایک ایک مرتبہ، اس حدیث سے بھی ثابت ہورہا ہے کہ اذان میں ترجیع نہیں ہے، کیوں کہ ترجیع کے لیے شہادتین کا چار مرتبہ کہنا ضروری ہے۔

حضرت ابومحذورہؓ کی وہ حدیث جس سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث ان کی اس حدیث سے معارض ہے جو صحیح سند کے ساتھ ابوداؤد شریف میں مروی ہے اور اس میں صرف دو مرتبہ شہادتین کا ذکر ہے، لہٰذا ابومحذورہ رضی اللہ عنہ کی دونوں حدیثوں میں تعارض ہوگیا اور ضابطہ یہ ہے کہ **إذا تعارضا تساقطا**، اس لیے اس حدیث سے تو استدلال ہی کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ حدیث کو درست مان بھی لیں تو بھی اس سے ترجیع کا ثبوت نہیں ہوگا، اس لیے کہ اس حدیث میں جو چار مرتبہ شہادتین کے کلمات کا تذکرہ ہے وہ ایک خاص واقعہ سے متعلق ہے، واقعہ یہ ہے کہ اسلام لانے سے پہلے حضرت ابومحذورۃ حضور اکرم ﷺ سے بہت زیادہ بغض رکھتے تھے، پھر جب وہ اسلام کے دامن سے وابستہ ہوئے تو آپ ﷺ نے انھیں اذان کہنے کا حکم دیا، اذان کہتے ہوئے جب یہ شہادتین کے کلمات پر پہنچے تو اپنی قوم سے شرم اور عار محسوس کرتے ہوئے اس موقع پر انھوں نے اپنی آواز کو بالکل پست کرلیا، اس پر آپ ﷺ نے انھیں بلا کر ان کی گوش مالی فرمائی اور یہ حکم دیا کہ **ارجع وامدد بها صوتك** یعنی جاؤ اور شہادتین کو بلند آواز سے ادا کرو۔

اس اعادے سے آپ ﷺ نے انھیں یہ احساس دلایا کہ جب تم اسلام کے دامن سے وابستہ ہوگئے تو اب احقاق حق اور اظہار دین میں شرم اور حیاء مت کرو بل کہ **أدخلوا في السلم كافة** کی جیتی جاگتی تصویر بن جاؤ۔ یا اس اعادے سے یہ مقصود تھا کہ اسلام سے پہلے جو کچھ ہوا اسے بھول جاؤ اور اب اللہ اور اس کے حبیب کی محبت میں غرق ہوجاؤ۔ (عنایہ ۱/۲۴۵)

﴿وَيَزِيْدُ فِيْ أَذَانِ الْفَجْرِ بَعْدَ الْفَلَاحِ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِّنَ النَّوْمِ مَرَّتَيْنِ﴾ لِأَنَّ بِلَالًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ ❶ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِّنَ النَّوْمِ حِيْنَ وَجَدَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَاقِدًا، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا أَحْسَنَ هٰذَا يَا بِلَالُ، إِجْعَلْهُ فِيْ أَذَانِكَ، وَخَصَّ الْفَجْرُ بِهِ لِأَنَّهُ وَقْتُ نَوْمٍ وَغَفْلَةٍ.

ترجمہ: اور (اذان کہنے والا) فجر کی اذان میں حيّ علی الفلاح کے بعد دومرتبہ الصلاۃ خیر من النوم کا اضافہ کرے، اس لیے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سوتا ہوا پایا تو یوں کہا تھا الصلاۃ خیر من النوم، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اے بلال یہ بڑا اچھا جملہ ہے اسے تم اپنی اذان میں شامل کرلو۔ اور فجر کی اذان کو اس کے ساتھ خاص کیا گیا، کیوں کہ وہ سونے اور غفلت کا وقت ہے۔

اللغاتُ:

﴿راقد﴾ سویا ہوا، نائم۔

تخریج:

❶ اخرجہ طبرانی فی معجم الکبیر حدیث رقم ۱۰۸۱ و ایضًا.

ابن ماجہ فی کتاب الاذان باب السنۃ فی الاذان حدیث رقم ۸۱۶.

فجر کی اذان میں اضافے کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ فجر کی اذان میں حي علی الفلاح کے بعد دومرتبہ الصلاۃ خیر من النوم کہنا مستحب ہے، اور اس اضافے کے مستحب ہونے کا واقعہ یہ ہے کہ ایک دن حضرت بلال رضی اللہ عنہ فجر کی اذان دے کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حجرے کے دروازے پر کھڑے ہوئے اور فرمایا الصلاۃ یارسول اللّٰہ، اس پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا الرسول نائم یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم محو خواب ہیں، اس پر حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے فرمایا الصلاۃ خیر من النوم، جب آپ بیدار ہوئے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آپ کو یہ قصہ سنایا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تحسین فرمائی اور حضرت بلالؓ کو یہ حکم دیا کہ اسے اپنی اذان میں شامل کرلیں۔ (عنایہ ۱/۲۴۶)

رہا یہ سوال کہ یہ زیادتی صرف اذان فجر کے ساتھ خاص کیوں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ فجر کا وقت سونے اور غفلت میں پڑے رہنے کا وقت ہے، اسی لیے اسے اس وقت کے ساتھ خاص کیا گیا۔ اس کا ایک دوسرا جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ بقول صاحب عنایہ الصلاۃ خیر من النوم کہنے کا واقعہ بھی چوں کہ فجر ہی کے ساتھ پیش آیا تھا، اس وجہ سے بھی فجر کی اذان ہی اس اضافے کے الحاق کی زیادہ حق دار ہے۔ واللّٰہ أعلم۔

﴿وَالْإِقَامَةُ مِثْلُ الْأَذَانِ إِلَّا أَنَّهُ يَزِيْدُ فِيْهَا بَعْدَ الْفَلَاحِ قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ مَرَّتَيْنِ﴾ هٰكَذَا فَعَلَ الْمَلَكُ النَّازِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَهُوَ الْمَشْهُوْرُ، ثُمَّ هُوَ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فِيْ قَوْلِهٖ أَنَّهَا فُرَادٰى فُرَادٰى إِلَّا قَوْلَهُ قَدْ قَامَتِ

الصَّلٰوۃُ.

ترجمه: اور اقامت اذان ہی کی طرح ہے، مگر مؤذن اقامت میں **حيّ علی الفلاح** کے بعد دومرتبہ **قدقامت الصلاۃ** کا اضافہ کرے، آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے ایسا ہی کیا تھا اور یہی مشہور ہے، پھر یہ **قدقامت الصلاۃ** کے علاوہ باقی کلمات اقامت کو فرادیٰ فرادیٰ کہنے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہے۔

اللغات:

﴿فُرَادیٰ﴾ اکیلا اکیلا، تنہا تنہا۔

تخریج:

❶ اخرجه ابوداؤد فی کتاب الصلٰوۃ باب کیف الاذان حدیث رقم ٤٩٩.

اقامت کا بیان:

فرماتے ہیں کہ جس طرح دو دو مرتبہ اذان کے کلمات کہے جاتے ہیں اسی طرح دو دو مرتبہ اقامت کے کلمات بھی کہے جائیں گے، البتہ اقامت میں **حيّ علی الفلاح** کے بعد دومرتبہ **قدقامت الصلاۃ** کا اضافہ بھی کیا جائے گا، یہ حکم ہمارے یہاں ہے اور اس حکم کی دلیل یہ ہے کہ اذان واقامت کی تعلیم دینے والے فرشتے نے اسی طرح اقامت کہی تھی، لہٰذا ہمارے لیے اس کے مطابق عمل کرنا ضروری ہے۔

اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ **قدقامت الصلاۃ** کے علاوہ اقامت کے جملہ کلمات ایک ایک مرتبہ کہے جائیں، البتہ **قدقامت الصلاۃ** کو ان کے یہاں بھی دومرتبہ کہیں گے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بلال سے کلمات اذان کو دو دومرتبہ کہنے اور اقامت کو ایک ایک مرتبہ کہنے کا حکم دیا تھا۔ مگر ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اذان اور اقامت کے سلسلے میں سب سے زیادہ معتبر اور مستند روایت آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے کی ہے اور چوں کہ اس فرشتے نے اذان ہی کی طرح کلمات اقامت کو بھی دو دومرتبہ کہا تھا، اس لیے اس کا یہ فعل اس باب میں اصل الاصول ہوگا اور اس کے علاوہ جتنے بھی الگ نظریات قائم ہوں گے ان سب کے خلاف حجت اور دلیل ہوگا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ روایت کا دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ کا حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کلمات اذان کو دومرتبہ اور کلمات اقامت کو ایک مرتبہ کہنا منقول ہے وہ دراصل آواز پر محمول ہے، یعنی حضرت انس کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں کلمات اذان میں سے ہر ہر کلمہ کو الگ الگ آواز سے ادا کرنے کا حکم دیا تھا، جب کہ اقامت کے دونوں کلموں کو ایک ہی آواز سے ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔

﴿وَيَتَرَسَّلُ فِي الْأَذَانِ وَ يَحْدُرُ فِي الْإِقَامَةِ﴾ لِقَوْلِهٖ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَذَّنْتَ فَتَرَسَّلْ وَإِذَا أَقَمْتَ فَاحْدُرْ، وَهٰذَا

بَيَانُ الْإِسْتِحْبَابِ.

ترجمہ: اور مؤذن اذان میں ترسل کرے اور اقامت میں حدر کرے، کیوں کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے جب تم اذان دو تو ترسل کرو اور جب اقامت کہو تو حدر کرو، اور یہ استحباب کا بیان ہے۔

اللغات:

﴿یَتَرَسَّلُ﴾ باب تفعل؛ کوشش کر کے آواز لمبی کر کے الفاظ ادا کرنا، ٹھہر ٹھہر کے پڑھنا۔ ﴿یَحْدُرُ﴾ باب نصر؛ جلدی جلدی پڑھنا۔

تخریج:

❶ اخرجه الترمذی کتاب الصلٰوۃ باب ماجاء فی الترسل فی الاذان حدیث رقم ۱۹۵.

اذان واقامت کی ادائیگی کی رفتار کی وضاحت:

فرماتے ہیں کہ مؤذن کے لیے اذان میں ترسل کرنا اور مکبر کے لیے اقامت میں حدر کرنا مسنون ہے۔ ترسل کی تعریف یہ ہے کہ اذان کے دو کلموں کے مابین سکتہ کے ساتھ فصل کرے، اور حدر یہ ہے کہ اقامت کے دو کلموں کے مابین فصل نہ کرے بل کہ یک ہی سانس اور ایک ہی آواز میں دونوں کو ادا کرے۔ (عنایہ ۱/۲۴۸)

ترسل اور حدر کے مسنون ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے یعنی إذا أذنت الخ صاحب ہدایہ نے تو اس امر کو مستحب قرار دیا ہے، لیکن اصح یہ ہے کہ یہ مسنون ہے، کیوں کہ اذان میں ترسل اور اقامت میں حدر تواتر سے ثابت ہے۔

﴿وَيَسْتَقْبِلُ بِهِمَا الْقِبْلَةَ﴾ لِأَنَّ النَّازِلَ❶ مِنَ السَّمَاءِ أَذَّنَ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ، وَلَوْ تَرَكَ الْإِسْتِقْبَالَ جَازَ لِحُصُوْلِ الْمَقْصُوْدِ، وَيُكْرَهُ لِمُخَالَفَةِ السُّنَّةِ، ﴿وَيُحَوِّلُ وَجْهَهُ لِلصَّلَاةِ وَالْفَلَاحِ يُمْنَةً وَيُسْرَةً﴾ لِأَنَّهُ خِطَابٌ لِلْقَوْمِ فَيُوَاجِهُهُمْ، ﴿وَإِنِ اسْتَدَارَ فِيْ صَوْمَعَتِهِ فَحَسَنٌ﴾ وَمُرَادُهُ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعْ تَحَوُّلَ الْوَجْهِ يَمِيْنًا وَشِمَالًا مَعَ ثَبَاتِ قَدَمَيْهِ مَكَانَهُمَا كَمَا هُوَ السُّنَّةُ بِأَنْ كَانَتِ الصَّوْمَعَةُ مُتَّسِعَةً، فَأَمَّا مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ فَلَا.

ترجمہ: اور اذان واقامت میں استقبال قبلہ بھی کرے، اس لیے کہ آسمان سے اترنے والے فرشتے نے قبلہ رو ہوکر ہی اذان دی تھی۔ اور اگر استقبال کو ترک کر دیا تو بھی جائز ہے، اس لیے کہ مقصود حاصل ہو چکا، البتہ سنت کی مخالفت کرنے کی وجہ سے مکروہ ہے، اور حيّ علی الصلاۃ اور حي علی الفلاح کہتے وقت مؤذن دائیں بائیں جانب اپنا چہرہ پھیرے، کیوں کہ یہ قوم سے خطاب ہے، لہٰذا مؤذن ان کی مواجہت کرے۔

اور اگر مؤذن اپنے صومعہ میں گھوم جائے تو یہ بھی اچھا ہے، اور اس سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی مراد یہ ہے کہ جب سنت طریقہ کے مطابق دونوں قدموں کو اپنی جگہ جمائے رکھنے کے ساتھ دائیں بائیں جانب چہرہ پھیرنا ممکن نہ ہو (تو صومعہ میں گھوم جائے)

بایں طور کہ صومعہ کشادہ ہو۔ لیکن بلاضرورت ایسا کرنا اچھا نہیں ہے۔

اللغاتُ:

﴿یَسْتَقْبِلُ﴾ باب استفعال؛ منہ کے سامنے کرنا۔ ﴿یُحَوِّلُ﴾ باب تفعیل؛ پھیرنا، گھمانا۔ ﴿یُوَاجِهُ﴾ آمنے سامنے ہونا۔ ﴿اِسْتِدَار﴾ باب استفعال؛ گھومنا، پھرنا۔ ﴿صَوْمَعَةٌ﴾ کوٹھڑی، کیبن۔ ﴿مأذنه﴾ اذان دینے کا برج۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد کتاب الصلوۃ باب کیف الاذان حدیث رقم ۵۰۷.

اذان کی سنتیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مؤذن کے لیے اذان واقامت میں قبلہ رخ منھ کرنا بھی مسنون ہے، کیوں کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے قبلہ رخ ہوکر اذان دی تھی اور اس باب میں عمل کا دارومدار اسی فرشتے کے فعل پر ہے، لہٰذا جو اس نے کیا ہے وہ دیگر مؤذنین کے لیے بھی حجت ہے۔ اور یہ عمل چوں کہ مسنون ہے اس لیے اگر کسی نے استقبال قبلہ ترک کر دیا تو جائز تو ہے، لیکن مخالفت سنت کی وجہ سے مکروہ ہے، جائز اس لیے ہے کہ اذان کا مقصد اعلان اور اعلام ہے اور ترکِ استقبال اس سے مانع نہیں ہے، کیوں کہ استقبال قبلہ کے بغیر بھی یہ مقصد حاصل ہوسکتا ہے۔

البتہ مؤذن اذان میں جب **حيّ علی الصلاۃ** اور **حي علی الفلاح** کے کلمات پر پہنچے تو دائیں بائیں جانب اپنے چہرے کو گھمائے یعنی **حيّ علی الصلاۃ** میں دائیں طرف اور **حيّ علی الفلاح** میں بائیں طرف گھمائے، کیوں کہ ان کلمات سے وہ قوم سے خطاب کرتا ہے، لہٰذا ان کی مواجہت ضروری ہے، تاکہ علی وجہ الکمال خطاب ہوجائے اور کما حقہ پیغام خداوندی پہنچایا جاسکے۔

وإن استدار الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے زمانے میں مائک وغیرہ کا نظم نہیں تھا اور موذن بلند جگہ پر کھڑے ہوکر اذان کہتا تھا، یہ جگہ عام طور پر مناروں کی طرح بنی ہوئی ہوتی تھی، اس میں آواز گونجتی تھی، اس لیے اذان کے لیے اس طرح کا نظم کیا جاتا تھا، اور اس جگہ کو عربی میں صومعہ کہا جاتا ہے، اور مؤذن جب **حي علی الصلاۃ** اور **حي علی الفلاح** پر پہنچتا تھا تو اسی صومعۃ میں لگے ہوئے جھروکوں سے اپنا سر نکال کر یہ کلمات ادا کرتا تھا، تاکہ پوری کی پوری آواز باہر تک پہنچ جائے۔ جب صومعہ چھوٹا ہوتا ہے تب تو بہ آسانی اس کے جھروکے اور موکھلے سے سر نکال کر باہر تک آواز پہنچائی جاسکتی ہے، لیکن اگر صومعہ کشادہ ہو اور اپنی جگہ کھڑے ہوکر مؤذن کے لیے آواز پہنچانا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں **حيّ علی الصلاۃ** اور **حي علی الفلاح** کے وقت صومعہ کے اندر ہی دائیں بائیں جانب چہرہ گھمالینا کافی ہے اور یہی طریقہ مستحسن ہے، لیکن اگر اپنی جگہ کھڑے ہوکر صومعہ کے جھروکے سے سر نکال کر آواز پہنچانا ممکن ہو تو پھر صومعہ میں گھومنا مستحسن نہیں ہوگا۔

واضح رہے کہ صومعہ کے کشادہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب صومعہ کشادہ ہوگا تو ظاہر ہے کہ اس کے جھروکے اور موکھلے دور ہوں گے اور اپنی جگہ کھڑے کھڑے موذن کو صومعہ سے سر نکالنا ناممکن ہوگا، ہدایہ کی عبارت **وإن استدار** سے آخر تک کا یہی

مفہوم ہے۔

﴿وَالْأَفْضَلُ لِلْمُؤَذِّنِ أَنْ يَجْعَلَ إِصْبَعَيْهِ فِي أُذُنَيْهِ﴾ بِذَلِكَ أَمَرَ ❶ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلَالًا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، وَلِأَنَّهُ أَبْلَغُ فِي الْإِعْلَامِ، ﴿وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَحَسَنٌ﴾ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِسُنَّةٍ أَصْلِيَّةٍ.

ترجمه: اور مؤذن کے لیے افضل یہ ہے کہ اپنی دونوں انگلیاں اپنے دونوں کانوں میں داخل کرلے، (اس لیے کہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اسی کا حکم دیا تھا، اور اس لیے بھی کہ یہ طریقہ اعلام میں زیادہ کامل ہے۔ اور اگر مؤذن نے ایسا نہیں کیا تب بھی اچھا ہے، کیوں کہ یہ اصلی سنت نہیں ہے۔

اللغات:

﴿إِعْلَام﴾ اسم مصدر، باب اِفعال؛ اطلاع دینا، علم دینا۔

تخریج:

❶ اخرجه ابن ماجه، كتاب الاذان، باب السنة فى الاذان حديث رقم ۷۱۰.

اذان کے مستحبات:

مسئلہ یہ ہے کہ موذن کے لیے اذان دیتے وقت اپنی سبابہ والی دونوں انگلیوں کو اپنے کانوں میں داخل کرکے اذان دینا افضل اور بہتر ہے، اس کی پہلی دلیل تو یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اس چیز کا حکم دیا تھا چناں چہ مروی ہے کہ "أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم أمر بلالا أن يدخل إصبعيه في أذنيه وقال إنه أرفع لصوتك" یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال کو کانوں میں انگلیاں داخل کرنے کا حکم دیا اور یوں فرمایا کہ یہ عمل تمہاری آواز کو اور بھی زیادہ بلند کرنے والا ہے، اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اذان کا مقصد اعلام ہے اور چوں کہ کانوں میں انگلیاں داخل کرنے سے کامل طور پر اعلام حاصل ہوتا ہے، اس لیے یہ عمل بہتر ہوگا۔

وإن لم يفعل الخ فرماتے ہیں کہ اگر مؤذن نے یہ عمل نہیں کیا اور کانوں میں انگلیاں داخل کیے بغیر ہی اس نے اذان کہہ دی تو فحسن، اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ یہ عمل اچھا ہے، کیوں کہ ادخال اصبعین کوئی اصلی سنت نہیں ہے، لیکن صاحب عنایہ وغیرہ نے لکھا ہے کہ فحسن کا فاعل ترک ادخال نہیں ہے، اور نہ ہی تارک ہے، بل کہ اس کا فاعل اذان ہے، یعنی ادخال اصبع کے ساتھ اذان کہنا احسن ہے اور بدون ادخال کے حسن ہے۔

اور ترک وغیرہ کو اس کا فاعل اس لیے نہیں قرار دیا جاسکتا کہ اگر چہ حضرت عبداللہ بن زید بن عبدربہ کی حدیث میں ادخال اصبع کا ذکر نہیں ہے، مگر چوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال کو اس کا حکم دیا تھا، اس لیے یہ عمل سر اور آنکھوں پر بٹھایا جائے گا اور کسی بھی حال میں اس کا ترک حسن نہیں ہوگا۔ (عنایہ ۱/۲۴۹)

﴿وَالتَّثْوِيْبُ فِي الْفَجْرِ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ مَرَّتَيْنِ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ حَسَنٌ، لِأَنَّهُ وَقْتُ نَوْمٍ وَغَفْلَةٍ، وَكُرِهَ فِيْ سَائِرِ الصَّلَوَاتِ ﴾ وَمَعْنَاهُ الْعَوْدُ إِلَى الْإِعْلَامِ وَهُوَ عَلَى حَسْبِ مَا تَعَارَفُوْهُ. وَهٰذَا تَثْوِيْبٌ أَحْدَثَهُ عُلَمَاءُ الْكُوْفَةِ بَعْدَ عَهْدِ الصَّحَابَةِ لِتَغَيُّرِ أَحْوَالِ النَّاسِ، وَخَصُّوا الْفَجْرَ بِهٖ لِمَا ذَكَرْنَاهُ، وَالْمُتَأَخِّرُوْنَ اِسْتَحْسَنُوْهُ فِي الصَّلَوَاتِ كُلِّهَا لِظُهُوْرِ التَّوَانِي فِي الْأُمُوْرِ الدِّيْنِيَّةِ، قَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَہُ اللہُ عَلَیْہِ لَا أَرٰى بَأْسًا أَنْ يَّقُوْلَ الْمُؤَذِّنُ لِلْأَمِيْرِ فِي الصَّلَوَاتِ كُلِّهَا اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْأَمِيْرُ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهُ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ، اَلصَّلَاةُ يَرْحَمُكَ اللّٰهُ، وَاسْتَبْعَدَهُ مُحَمَّدٌ رَحِمَہُ اللہُ عَلَیْہِ، لِأَنَّ النَّاسَ سَوَاسِيَّةٌ فِيْ أَمْرِ الْجَمَاعَةِ، وَأَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَہُ اللہُ عَلَیْہِ خَصَّهُمْ بِذٰلِكَ لِزِيَادَةِ اِشْتِغَالِهِمْ بِأُمُوْرِ الْمُسْلِمِيْنَ كَيْ لَا تَفُوْتَهُمُ الْجَمَاعَةُ، وَعَلٰى هٰذَا الْقَاضِي وَالْمُفْتِيْ .

ترجمہ: اور فجر میں تثویب کرنا یعنی اذان واقامت کے درمیان دومرتبہ **حيّ على الصلاة** اور **حيّ على الفلاح** کہنا بہتر ہے، کیوں کہ وہ سونے کا اور غفلت کا وقت ہے۔ اور باقی تمام نمازوں میں تثویب مکروہ ہے۔ اور تثویب کے معنی ہیں دوبارہ اطلاع دینا۔ اور تثویب لوگوں کے عرف کے مطابق ہے۔ اور یہ وہ تثویب ہے جسے عہد صحابہ کے بعد لوگوں کے احوال بدل جانے کی وجہ سے علمائے کوفہ نے ایجاد کیا ہے۔ اور فجر کی نماز کو اس کے ساتھ خاص کیا ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

اور دینی امور میں سستی ظاہر ہونے کی وجہ سے متاخرین نے تمام نمازوں میں تثویب کو مستحسن قرار دیا ہے۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں اس بات میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ مؤذن تمام نمازوں میں امیر سے یوں کہے **السلام عليك أيها الأمير ورحمة الله وبركاته، حيّ على الصلاة حيّ على الفلاح، الصلاة يرحمك الله**۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسے مستبعد سمجھا ہے، کیوں کہ جماعت کے سلسلے میں سارے لوگ برابر ہیں۔

اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے امراء کو اس تثویب کے ساتھ خاص کیا ہے، کیوں کہ وہ لوگ مسلمانوں کے معاملات میں بہت زیادہ مشغول رہتے ہیں (اس لیے ان کے حق میں تثویب مستحسن ہے) تاکہ ان کی جماعت نہ فوت ہوجائے، اور اسی حکم پر قاضی اور مفتی بھی ہیں۔

اللغات:

﴿تَثْوِيْب﴾ اسم مصدر، باب تفعیل؛ دہرانا، دوسری بار کرنا۔ ﴿أَحْدَثَ﴾ باب إفعال؛ بنانا، گھڑنا، تخلیق کرنا، پیدا کرنا۔ ﴿اِسْتَحْسَنُوْا﴾ استحسن يستحسن، باب استفعال؛ اچھا سمجھنا، بہتر خیال کرنا۔ ﴿اِسْتَبْعَدَهُ﴾ باب استفعال؛ بعید سمجھنا۔ ﴿سَوَاسِيَّةٌ﴾ اسم جمع، واحد سواء؛ برابر۔ ﴿تَوَانِيْ﴾ اسم مصدر، باب تفاعل؛ سستی کرنا، کم کوش ہونا۔

تثویب؛تعریف اور حکم:

صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ **تثویب** کے لغوی معنی ہیں رجوع کرنا، واپس ہونا، کسی کام کو دوبارہ کرنا، اور **تثویب** کے اصطلاحی معنی ہیں "**العود إلى الإعلام بعد الإعلام**" ایک مرتبہ اطلاع دے کر دوبارہ اطلاع دینا۔ پھر یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ اصل تثویب تو وہ ہے جو فجر کی اذان میں **حيّ علی الفلاح** کے بعد **الصلاة خیر من النوم** کے الفاظ سے ادا کی جاتی ہے اور جس تثویب کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنظر استحسان دیکھ کر حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا کہ "**اجعله في أذانك**" اسے تم اپنی اذان میں داخل اور شامل کرلو، یہ تثویب عہد نبوی سے لے کر دور صحابہ کے اختتام تک جاری رہی اور صرف فجر کی نماز میں اس کا اہتمام کیا جاتا تھا، کیوں کہ وہ خیر القرون کا زمانہ تھا، لوگ نمازوں کے حریص اور دل دادہ تھے اور بیداری کی حالت میں عمداً نماز میں کوتاہی کا تصور بھی ان کی ذات سے محال تھا۔

لیکن جیسے جیسے خیر القرون سے بُعد بڑھتا گیا، لوگوں میں دینی رجحان گھٹتا اور کم ہوتا چلا گیا اور اس قلت کا احساس سب سے پہلے علوم وفنون کے مرکزی شہر کوفہ کے علماء کو ہوا، چناں چہ ان حضرات نے لوگوں کو نماز کی طرف متوجہ کرنے کے لیے اذان اور اقامت کے دوران دو دو بار **حيّ علی الصلاة** اور **حيّ علی الفلاح** کے کلمات سے **اعلام بعد الاعلام** کا ایک نیا طریقہ ایجاد کیا اور یہ تثویب محدث معرض وجود میں آئی، چناں چہ دیگر ممالک کے علماء وائمہ نے فقہائے کوفہ کی اس بدعت حسنہ کو سراہا اور **ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عنداللّٰہ حسن** کی روشنی میں اسے ہر طرح کی تائید وتوثیق حاصل ہوگئی۔

پھر علمائے کوفہ نے بھی اس تثویب کو غفلت اور نیند کے پیش نظر صرف فجر کی نماز کے ساتھ خاص رکھا اور بہت زمانے تک صرف فجر ہی میں تثویب چلتی رہی، لیکن اس کے بعد پھر حالات میں تغیر پیدا ہوا اور معاشرہ اس قدر خراب ہوگیا کہ لوگ بحالت بیداری بھی نمازوں سے کنارہ کشی اور دینی امور میں سستی کرنے لگے، جس کے پیش نظر علمائے متاخرین نے تمام نمازوں میں تثویب کو مستحسن قرار دے دیا، اور لوگوں کی سہولت اور آسانی کے پیش نظر یہ حکم جاری کیا کہ تثویب کے لیے کوئی خاص لفظ متعین نہیں ہے، بل کہ ہر علاقے والے اپنے یہاں کے عرف پر عمل کریں اور جس لفظ سے تثویب کے معنی حاصل ہوجائیں وہ اسی کو اختیار کریں اور اس سے تثویب کا کام انجام دیں۔

جب متاخرین نے تثویب کو اس قدر عام کردیا تو انھی متاخرین میں سے دوسری صدی ہجری کے نامور فقیہ، امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد رشید اور بالغ نظر قاضی حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے امراء اور قاضیوں ومفتیوں کے لیے بھی تثویب کا دروازہ کھول دیا اور یہ حکم جاری فرمایا کہ اگر مؤذن ہر نماز میں ان حضرات کے سامنے آکر **السلام علیك ورحمة اللّٰہ وبرکاته الخ** کے کلمات کہے تو میرے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ یہ حضرات مسلمانوں کے مسائل ومعاملات میں اس قدر منہمک اور مشغول رہتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کبھی اس میں الجھ کر ان کی جماعت فوت ہوجائے، لہٰذا ان کے حق میں بھی تثویب کی ضرورت ہے، اس لیے میرے نزدیک ان کے لیے تثویب میں کوئی حرج نہیں ہے۔

لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسے خارج از امکان قرار دیتے ہوئے یوں فرمایا کہ بھائی جماعت اور نماز دین کا کام ہے اور اس کام میں سب لوگ برابر ہیں، لہٰذا امراء اور قضاۃ وغیرہ کے لیے الگ سے تثویب کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

صاحب فتح القدیر علامہ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اذان کے بعد بیس آیات پڑھنے کے بقدر ٹھہرنے کے بعد تثویب کرے، اس کے بعد پھر بیس آیات پڑھنے کی مقدار ٹھہرے اور پھر اقامت کہے۔ (فتح القدیر ۱/۲۵۰)

﴿وَيَجْلِسُ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ إِلاَّ فِي الْمَغْرِبِ﴾ وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَقَالاَ يَجْلِسُ فِي الْمَغْرِبِ أَيْضًا جَلْسَةً خَفِيْفَةً، لِأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ الْفَصْلِ، إِذِ الْوَصْلُ مَكْرُوْهٌ، وَلَا يَقَعُ الْفَصْلُ بِالسَّكْتَةِ لِوُجُوْدِهَا بَيْنَ كَلِمَاتِ الْأَذَانِ فَيَفْصِلُ بِالْجَلْسَةِ كَمَا بَيْنَ الْخُطْبَتَيْنِ، وَلِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّ التَّأْخِيْرَ مَكْرُوْهٌ فَيَكْتَفِيْ بِأَدْنَى الْفَصْلِ اِحْتِرَازًا عَنْهُ، وَالْمَكَانُ فِيْ مَسْأَلَتِنَا مُخْتَلِفٌ، وَكَذَا النَّغْمَةُ فَيَقَعُ الْفَصْلُ بِالسَّكْتَةِ، وَلَا كَذٰلِكَ الْخُطْبَةُ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَفْصِلُ بِرَكْعَتَيْنِ اِعْتِبَارًا بِسَائِرِ الصَّلَوَاتِ، وَالْفَرْقُ قَدْ ذَكَرْنَاهُ، قَالَ يَعْقُوْبُ رَحِمَهُ اللّٰهُ رَأَيْتُ أَبَا حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ يُؤَذِّنُ فِي الْمَغْرِبِ وَيُقِيْمُ وَلَا يَجْلِسُ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ، وَهٰذَا يُفِيْدُ مَا قُلْنَاهُ، وَأَنَّ الْمُسْتَحَبَّ كَوْنُ الْمُؤَذِّنِ عَالِمًا بِالسُّنَّةِ لِقَوْلِهِ[1] عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيُؤَذِّنُ لَكُمْ خِيَارُكُمْ.

ترجمه: اور مؤذن اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھ جائے، سوائے مغرب کے، اور یہ حکم حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے یہاں ہے۔ حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مغرب میں بھی تھوڑا سا بیٹھ جائے، کیوں کہ فصل ضروری ہے، اور وصل مکروہ ہے۔ اور سکتہ کرنے سے فصل نہیں ہوتا، کیوں کہ سکتہ تو کلمات اذان کے مابین بھی پایا جاتا ہے، لہٰذا بیٹھ کر فصل کرے جیسے دونوں خطبوں کے درمیان ہوتا ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ (مغرب میں) تاخیر کرنا مکروہ ہے، لہٰذا تاخیر سے بچتے ہوئے معمولی سے فصل پر اکتفاء کرلے۔

اور ہمارے مسئلے میں مکان اور آواز دونوں مختلف ہیں، لہٰذا سکتہ سے فصل ہوجائے گا، جب کہ خطبہ ایسا نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے دو رکعتوں سے فصل کرے۔ اور فرق ہم بیان کرچکے ہیں۔

یعقوب (امام ابویوسف رحمہ اللہ) فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو دیکھا کہ وہ مغرب میں اذان واقامت کہتے تھے اور اذان واقامت کے درمیان بیٹھتے نہیں تھے۔ اور یہ قول ہمارے قول کی تائید کرتا ہے اور اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ مؤذن کا عالم بالسنۃ ہونا مستحب ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ''تمھارے لیے تم میں کا بہترین شخص اذان دے''۔

اللغات:

﴿خَفِيْفَة﴾ ہلکا، تھوڑا۔ ﴿لَا بُدَّ﴾ ضروری ہوا کہ، ناگزیر ہوا کہ۔ ﴿وَصل﴾ بغیر فاصلے کے کرنا۔ ﴿نغمة﴾ آواز، لے۔ ﴿خیار﴾ اسم جمع واحد خیر؛ بہتر، بھلا۔

تخریج:

1. اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الصلوٰۃ باب من احق بالامامۃ حدیث رقم ۵۹۰.

اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھنے کا مسئلہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مغرب کے علاوہ تمام نمازوں میں اذان اور اقامت کے مابین وقفہ اور فصل کرنا مسنون ہے اور یہ فصل نمازوں کے ذریعے ہو تو بہتر ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے کہ بین کل أذانین صلاۃ یعنی ہر اذان و اقامت کے مابین نماز ہے اور اس نماز سے سنن اور نوافل مراد ہیں، چناں چہ وہ نماز میں جن میں فرض سے پہلے سنت پڑھی جاتی ہے، ان نمازوں میں تو انھی سنن سے فصل کرنا اولیٰ ہے جیسے، فجر، ظہر اور عصر اور عشاء میں، اور چوں کہ مغرب کی نماز میں سنت نہیں پڑھی جاتی اور مغرب میں تاخیر کرنا بھی مکروہ ہے، اس لیے مغرب میں حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بہت معمولی فصل ہوگا جب کہ حضرات صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ اور نمازوں کی طرح مغرب بھی بیٹھ کر فصل کیا جائے گا، البتہ یہ فصل معمولی ہوگا، لیکن فصل بالجلسة ہوگا ضرور، جیسے دو خطبوں کے درمیان فصل بالجلسة (بیٹھ کر فصل کرنا) ہوتا ہے۔ کیوں کہ اذان واقامت میں وصل کرنا تو مکروہ ہے۔

اور سکتہ سے بچنے کے لیے فصل نہیں ہوگا، کیوں کہ سکتہ تو کلمات اذان میں بھی پایا جاتا ہے، اس لیے اصل کی کراہت سے بچنے کے لیے فصل کیا جائے گا، ہر چند کہ وہ خفیف ہو۔

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مغرب کی نماز میں تاخیر کرنا مکروہ ہے اور یہ بات طے ہے کہ جلسہ کرنے سے تاخیر ہوگی، اس لیے تاخیر سے بچتے ہوئے معمولی سا فصل کرلے، اور یہ معمولی فصل چوں کہ سکتے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا اسی سکتے پر اکتفاء کرلیا جائے گا۔

والمکان في مسألتنا الخ صاحبین نے مسئلہ فصل کو خطبہ کے فصل پر قیاس کیا تھا، یہاں سے اسی قیاس کی تردید کی جارہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اذان واقامت والے فصل کو خطبے والے فصل پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ اذان واقامت میں موذن کی جگہ بھی الگ ہوتی ہے، آواز بھی الگ ہوتی ہے، اور اذان وغیرہ کہنے کی ہیئت بھی الگ ہوتی ہے، اس کے برخلاف خطبہ میں دونوں خطبے کی جگہ بھی ایک ہوتی ہے، خطیب کی ہیئت بھی ایک ہوتی ہے اور تقریباً خطیب کی آواز کا زیر و بم بھی یکساں ہی رہتا ہے، لہٰذا جب ان دونوں میں اتنا واضح فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا؟ کیا آپ کو نہیں معلوم کہ صحت قیاس کے لیے مقیس اور مقیس علیہ میں مطابقت ضروری ہے۔

وقال الشافعيؒ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح دیگر نمازوں میں اذان واقامت کے مابین نماز سے فصل کیا جاتا ہے، اسی طرح مغرب میں بھی دو رکعت نماز پڑھ کر کے فصل کیا جائے، مگر ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ حضرت والا مغرب کی نماز کو دیگر نمازوں پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ دیگر نمازوں میں تاخیر سے کوئی اثر نہیں ہوتا، جب کہ مغرب کی نماز میں تاخیر سے کراہت پیدا ہو جاتی ہے جو صحیح نہیں ہے، صاحب ہدایہ نے والفرق ما ذکرناہ سے اسی فرق کی طرف اشارہ کیا ہے۔

قال یعقوب الخ یعقوب امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا نام نامی اسم گرامی ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت الامام رحمۃ اللہ علیہ کو مغرب کی اذان دیتے ہوئے دیکھا ہے اور یہ بھی دیکھا ہے آپ اذان کے فوراً بعد اقامت میں مشغول ہو جاتے تھے اور فصل بالجلسة نہیں کرتے تھے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے اس بیان میں جہاں ایک طرف مسلک امام عالی

مقام رحمۃ اللہ علیہ کی تائید ہوتی ہے وہیں اس سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ اذان دینے والا شرع کا پابند ہو اور قرآن وحدیث کے مسائل ومعلومات سے اچھی طرح باخبر بھی ہو۔ اس کی تائید آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے "ویؤذن لکم خیارلکم"۔

﴿وَيُؤَذِّنُ لِلْفَائِتَةِ وَيُقِيْمُ﴾ لِأَنَّ النَّبِيَّ ① عَلَيْهِ السَّلَامُ قَضَى الْفَجْرَ غَدَاةَ لَيْلَةِ التَّعْرِيْسِ بِأَذَانٍ وَإِقَامَةٍ، وَهُوَ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رحمۃ اللہ علیہ فِي اكْتِفَائِهِ بِالْإِقَامَةِ، ﴿فَإِنْ فَاتَتْهُ صَلَوَاتٌ أَذَّنَ لِلْأُوْلٰى وَأَقَامَ﴾ لِمَا رَوَيْنَا، وَكَانَ مُخَيَّرًا فِي الْبَاقِيْ إِنْ شَاءَ أَذَّنَ وَأَقَامَ لِيَكُوْنَ الْقَضَاءُ عَلَى حَسْبِ الْأَدَاءِ، ﴿وَإِنْ شَاءَ اقْتَصَرَ عَلَى الْإِقَامَةِ﴾ لِأَنَّ الْأَذَانَ لِلْإِسْتِحْضَارِ وَهُمْ حُضُوْرٌ، قَالَ رضی اللہ عنہ وَعَنْ مُحَمَّدٍ رحمۃ اللہ علیہ أَنَّهُ يُقَامُ لِمَا بَعْدَهَا، قَالُوْا يَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ هٰذَا قَوْلُهُمْ جَمِيْعًا.

ترجمہ: اور فوت شدہ نماز کے لیے اذان بھی دے اور اقامت بھی کہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس کی صبح میں اذان واقامت کے ساتھ فجر کی قضاء فرمائی تھی۔

اور آپ کا عمل اقامت پر اکتفاء کرنے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہے۔ پھر اگر کسی شخص کی کئی نمازیں فوت ہوگئی ہوں تو وہ پہلی نماز کے لیے اذان واقامت دونوں کہے، تاکہ قضاء اداء کے طریقے پر واقع ہو، اور اگر چاہے تو صرف اقامت پر اکتفاء کرے، کیوں کہ اذان لوگوں کو حاضر کرنے کے لیے ہوتی ہے اور یہاں سب کے سب حاضر ہیں۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ پہلی نماز کے بعد بقیہ نمازوں کے لیے صرف اقامت کہی جائے گی، حضرات مشائخ فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے یہ سب کا قول ہو۔

اللغات:

﴿تَعْرِيْس﴾ اسم مصدر، باب تفعیل؛ رات کے آخری حصے میں پڑاؤ ڈالنا۔ ﴿مُخَيَّر﴾ اسم مفعول، خیر یخیر تخییراً، باب تفعیل؛ اختیار دینا، اختیار دیا گیا، مختار۔ ﴿إِسْتِحْضَار﴾ اسم مصدر، باب استفعال؛ سامنے لانا، جمع کرنا، حاضر کرنا۔

تخریج:

① اخرجه ابوداؤد فی کتاب الصلوٰة باب من نام عن صلوٰة حدیث رقم ٣٣٦.

قضا نمازوں کے لیے اذان واقامت کا حکم اور اس کی تفصیل:

اس عبارت میں دو مسئلے بیان کیے گئے ہیں (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی یا کسی قوم اور جماعت کی کوئی نماز قضا ہوجائے اور وہ اس کی قضا کرنا چاہیں تو ہمارے یہاں ان کے لیے حکم یہ ہے کہ اذان اور اقامت دونوں کے ساتھ نماز کی قضاء

کریں، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اذان کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اگر صرف اقامت پر اکتفاء کرلیں تو بھی کافی ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "**أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم أمر بلالا فأقام الصلاة فصلّى بهم الصبح**" یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو نماز کا حکم دیا، انھوں نے تکبیر کہی، اور آپ نے صحابہ کو فجر کی نماز پڑھائی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا وجہ استدلال بایں معنیٰ ہے کہ اس حدیث میں صرف اقامت کا ذکر ہے اور اذان کا کوئی ذکر نہیں ہے، جس سے یہ واضح ہے کہ اذان کے بغیر بھی صرف اقامت پر اکتفاء کرکے قضاء نماز پڑھی جاسکتی ہے۔

ہماری دلیل ابوداؤد شریف میں مذکور یہ حدیث ہے **أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم أمر بلالا بالأذان والإقامة حين ناموا عن الصبح وصلوها بعد ارتفاع الشمس** یعنی جب آپ اور آپ کے صحابہ سے فجر کی نماز قضاء ہوگئی تھی تو آپ نے بیدار ہونے کے بعد حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اذان واقامت دونوں کا حکم دیا تھا اور ارتفاع شمس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نماز قضاء فرمائی تھی، یہ حدیث واقعۂ لیلۃ التعریس سے متعلق ہے اور اس میں اس بات کی مکمل صراحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان واقامت دونوں کے ساتھ نماز کی قضاء کی تھی، لہٰذا ہمارے یہاں اذان اور اقامت دونوں کے ساتھ قضاء کی جائے گی۔

رہی وہ حدیث جس کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے پیش کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں حدیثیں ایک ہی واقعے سے متعلق ہیں اور ہماری پیش کردہ حدیث زیادتی کے لیے مُثبت ہے، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ حدیث زیادتی کے لیے نافی ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ جب مُثبت اور نافی کا اجتماع ہوجائے تو مثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے "**الإثبات مقدم على النفي**" اور یہاں بھی چوں کہ ہماری پیش کردہ روایت مثبت ہے، اس لیے وہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف اقامت پر اکتفاء کرنے میں حجت ہوگی اور ان کی پیش کردہ روایت پر غالب ہوگی۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی چند نمازیں فوت ہوگئیں تو اس کے لیے حکم یہ ہے کہ ان کی قضاء کرتے وقت پہلی نماز کے لیے اذان اور اقامت دونوں کہے اور باقی نمازوں میں اسے اختیار ہے، چاہے تو اذان واقامت دونوں کہے، تاکہ قضاء ادا کے مطابق اور موافق ہوجائے۔ اور چاہے تو صرف اقامت پر اکتفاء کرلے، کیوں کہ اذان لوگوں کو بلانے اور انھیں اطلاع دینے کے لیے کہی جاتی ہے اور یہاں اگر وہ شخص تنہا ہے تو خود حاضر ہے اور اگر بہت سارے ہوں تب بھی سب حاضر ہوں گے، اس لیے اذان کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہوگی۔

روایت اصول کے علاوہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ منقول ہے کہ پہلی نماز کو تو اذان واقامت دونوں کے ساتھ قضاء کرے، لیکن بعد والی نمازوں میں اسے اختیار ہوگا۔ اگر چاہے تو دونوں کہے اور اگر چاہے تو صرف اقامت پر اکتفاء کرلے، حضرات مشائخ فرماتے ہیں کہ بہت ممکن ہے یہی سارے فقہائے احناف کی رائے ہو جس میں حضرات شیخین بھی شریک ہوں۔

﴿وَيَنْبَغِي أَنْ يُؤَذِّنَ وَيُقِيمَ عَلَى طُهْرٍ فَإِنْ أَذَّنَ عَلَى غَيْرِ وُضُوْءٍ﴾ جَازَ، لِأَنَّهُ ذِكْرٌ وَلَيْسَ بِصَلَاةٍ فَكَانَ الْوُضُوْءُ فِيْهِ اِسْتِحْبَابًا كَمَا فِي الْقِرَاءَةِ .

ترجمہ: اور مناسب یہ ہے کہ باوضو ہوکر اذان واقامت کہے، لیکن اگر کسی نے بے وضو بھی اذان دیدی تو جائز ہے، کیوں کہ یہ ذکر ہے، نماز نہیں ہے، لہٰذا قرآن پڑھنے کی طرح اس میں بھی وضو مستحب ہوگا۔

اذان واقامت میں وضو کی حیثیت:

صورت مسئلہ تو واضح ہے کہ اذان واقامت دونوں کو باوضو کہنا مستحب اور مستحسن ہے، لیکن اگر کوئی شخص بلاوضو بھی اذان کہہ دے تو یہ جائز ہے، اس لیے کہ اذان ذکر ہے اور ذکر کے لیے وضو ضروری نہیں ہے، وضو تو نماز کے لیے ضروری ہے، اور اذان نماز ہے نہیں، اس لیے اس میں وضو ضروری تو نہیں ہوگا، البتہ جس طرح قرآن پڑھنے کے لیے وضو کرنا مستحب ہے، اسی طرح اذان دینے کے لیے بھی وضو کرنا مستحب ہوگا۔

﴿وَيُكْرَهُ أَن يُّقِيمَ عَلٰى غَيْرِ وُضُوْءٍ﴾ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْفَصْلِ بَيْنَ الْإِقَامَةِ وَالصَّلَاةِ، وَيُرْوٰى أَنَّهٗ لَا تُكْرَهُ الْإِقَامَةُ أَيْضًا، لِأَنَّهٗ أَحَدُ الْأَذَانَيْنِ، وَيُرْوٰى أَنَّهٗ يُكْرَهُ الْأَذَانُ أَيْضًا، لِأَنَّهٗ يَصِيْرُ دَاعِيًا إِلٰى مَالَا يُجِيْبُ بِنَفْسِهٖ.

ترجمہ: اور بے وضو اقامت کہنا مکروہ ہے، کیوں کہ اس میں اذان واقامت کے مابین فصل لازم آتا ہے، اور ایک روایت یہ ہے کہ اقامت بھی (بے وضو) مکروہ نہیں ہے، کیوں کہ اقامت دو اذانوں میں سے ایک ہے، اور ایک روایت یہ ہے کہ اذان بھی (بلا وضو) مکروہ ہے، اس لیے کہ مؤذن ایسی چیز کی دعوت دیتا ہے جسے وہ خود قبول نہیں کرتا۔

توضیح:

مسئلہ یہ ہے کہ بلاوضو اذان کہنا تو جائز ہے، لیکن ظاہر الروایۃ کے مطابق بلاوضو تکبیر کہنا مکروہ ہے، کیوں کہ تکبیر کے معاً بعد نماز شروع ہوجاتی ہے، اب اگر مکبّر ہی بے وضو رہے گا تو ظاہر ہے کہ اقامت اور نماز میں فصل کرنا پڑے گا، حالاں کہ اقامت نماز سے متصل ہوکر مشروع ہے اور یہی معمول بھی ہے، اس لیے بے وضو ہوکر اقامت کہنا مکروہ ہے۔

ویروی الخ امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اذان کی طرح اقامت بھی بلا وضو جائز ہے اور اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، کیوں کہ وہ بھی ایک طرح سے اذان ہی ہے اور اذان بلا وضو جائز ہے، لہٰذا اقامت بھی جائز ہوگی۔ (مگر علتِ اتصال ان کے خلاف حجت ہے)۔

ویروی الخ امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ سے ایک دوسری روایت یہ منقول ہے کہ بلاوضو اذان دینا بھی مکروہ ہے، کیوں کہ اذان دینے والا لوگوں کو عبادت کی دعوت دیتا ہے اور جب خود مؤذن صاحب ہی عبادت کے لیے تیار نہیں رہیں گے تو مدعوئین کا کیا حال ہوگا، اس لیے بلاوضو اذان دینا بھی مکروہ ہے۔

﴿وَيُكْرَهُ أَنْ يُّؤَذِّنَ وَهُوَ جُنُبٌ﴾ رِوَايَةً وَاحِدَةً، وَوَجْهُ الْفَرْقِ عَلٰى إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ هُوَ أَنَّ لِلْأَذَانِ شِبْهًا بِالصَّلَاةِ فَيُشْتَرَطُ الطَّهَارَةُ عَنْ أَغْلَظِ الْحَدَثَيْنِ دُوْنَ أَخَفِّهِمَا عَمَلًا بِالشَّبْهَيْنِ، وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ إِذَا

أَذَّنَ عَلَى غَيْرِ وُضُوْءٍ وَأَقَامَ لَا يُعِيْدُ، وَالْجُنُبُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ يُعِيْدَ، وَإِنْ لَّمْ يُعِدْ أَجْزَأَهُ، أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِخِفَّةِ الْحَدَثِ، وَأَمَّا الثَّانِيْ فَفِي الْإِعَادَةِ بِسَبَبِ الْجَنَابَةِ رِوَايَتَانِ، وَالْأَشْبَهُ أَنْ يُعَادَ الْأَذَانُ دُوْنَ الْإِقَامَةِ، لِأَنَّ تَكْرَارَ الْأَذَانِ مَشْرُوْعٌ دُوْنَ الْإِقَامَةِ، وَقَوْلُهُ إِنْ لَّمْ يُعِدْ أَجْزَأَهُ يَعْنِي الصَّلَاةَ، لِأَنَّهَا جَائِزَةٌ بِدُوْنِ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ.

ترجمہ: اور مکروہ ہے کہ کوئی شخص جنابت کی حالت میں اذان دے، ایک ہی روایت ہے، اور دوروایتوں میں سے ایک روایت پر وجہ فرق یہ ہے کہ اذان نماز کے مشابہ ہے، لہٰذا دوحدثوں میں سے اغلظ حدث سے طہارت شرط ہوگی، نہ کہ اخف حدث سے دونوں مشابہتوں پر عمل کرتے ہوئے، اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی شخص نے بے وضو اذان واقامت کہی تو اعادہ نہ کرے، لیکن اگر مؤذن جنبی ہو تو میرے نزدیک اعادہ کرنا زیادہ پسندیدہ ہے، اور اگر اعادہ نہ بھی کیا تو بھی نماز جائز ہے۔

رہا اول تو وہ حدث کے معمولی ہونے کی وجہ سے ہے اور جہاں تک دوسرے قول کا سوال ہے تو جنابت کی وجہ سے اعادہ کرنے میں دو روایتیں ہیں اور اشبہ یہ ہے کہ صرف اذان کا اعادہ کیا جائے نہ کہ اقامت کا، کیوں کہ اذان میں تو تکرار مشروع ہے، مگر اقامت میں نہیں ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول إن لم يعد أجزأه سے نماز مراد ہے۔ اس لیے کہ اذان واقامت کے بغیر بھی نماز جائز ہے۔

اللغات:

﴿أَغْلَظ﴾ زیادہ موٹا، زیادہ بھاری، زیادہ گاڑھا۔ ﴿شِبْهٌ﴾ مشابہ، مثل۔

حالت جنابت میں اذان واقامت کا حکم:

فرماتے ہیں کہ جنابت کی حالت میں اذان دینا مکروہ ہے اور اس سلسلے میں صرف یہی ایک کراہت کی روایت ہے، غیر کراہت کی دوسری کوئی روایت نہیں ہے۔ اور جو اس سے پہلے یہ بیان کیا گیا ہے کہ مُحْدِث کی اذان مکروہ نہیں ہے، اس روایت میں اور یہاں بیان کردہ اذان جنبی کی کراہت والی روایت میں وجہ فرق یہ ہے کہ اذان نماز کے مشابہ ہے بایں معنیٰ کہ جس طرح نماز تکبیر سے شروع کی جاتی ہے، اس میں استقبال قبلہ ہوتا ہے اور مرتب طور پر اس کے ارکان ادا کیے جاتے ہیں، اسی طرح اذان بھی تکبیر سے شروع ہوتی ہے، اس میں بھی استقبال قبلہ ہوتا ہے اور اس کے کلمات بھی مرتب ادا کیے جاتے ہیں، لیکن اذان صرف ظاہراً نماز کے مشابہ ہے، حقیقت میں نماز نہیں ہے، لہٰذا یہ مشابہت من جہ ہے، اس لیے مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے تو حدث اور جنابت دونوں کے ساتھ اذان درست نہیں ہونی چاہیے، بل کہ مکروہ ہونی چاہیے اور عدم مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے حدث اور جنابت دونوں صورتوں میں اذان صحیح اور کراہت سے خالی ہونی چاہیے، اس لیے دونوں مشابہتوں پر عمل کرتے ہوئے ہم یہ کہتے ہیں کہ بحالت جنابت اذان دینا مکروہ ہے، کیوں کہ اذان من وجہ نماز کے مشابہ ہے اور بحالت حدث اذان دینا درست ہے، کیوں کہ اذان حقیقتاً نماز کے مشابہ نہیں ہے۔ (عنایہ ۱/۲۵۸)

جامع صغیر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے یہ منقول ہے کہ اگر کوئی شخص بے وضو اذان واقامت کہے تو اس کا اعادہ نہ کرے، لیکن اگر کوئی جنبی اذان دے تو میرے نزدیک اس کا اعادہ کرلینا زیادہ بہتر ہے، تاہم اگر اعادہ نہ بھی کیا گیا تو بھی اس سے نماز پر کوئی اثر نہیں ہوگا۔ پہلی صورت کی دلیل یہ ہے کہ حدث جنابت کے بالمقابل خفیف ہے، اس لیے اس میں اتنی زیادہ سختی نہیں برتی جائے گی۔ اور دوسری صورت (یعنی جب جنبی اذان دے) میں اعادہ سے متعلق دو روایتیں ہیں، ظاہر الروایہ میں ہے کہ اعادہ مستحب ہے، اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اعادہ واجب ہے، اس لیے بہتر یہی ہے کہ اذان کا اعادہ کرلیا جائے، کیوں کہ اذان کا اعادہ تو مشروع بھی ہے، جب کہ اقامت کا اعادہ مشروع بھی نہیں ہے، اور مسئلہ صرف جنبی کی اذان کا ہے، لہٰذا اس کا اعادہ کرلینا مستحسن ہے اور فقہ حنفی کے زیادہ مشابہ بھی ہے، اس لیے کہ جمعہ میں دو مرتبہ اذان دینا آج بھی مشروع ہے۔

وقوله الخ فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو **إن لم يعد أجزأه** کہا ہے اس میں **أجزأه** سے نماز مراد ہے، کیوں کہ جب سرے سے اذان واقامت کے بغیر نماز جائز ہے، تو اعادہ کے بغیر تو بدرجۂ اولیٰ نماز جائز اور صحیح ہوگی۔

﴿قَالَ وَكَذٰلِكَ الْمَرْأَةُ تُؤَذِّنُ﴾ مَعْنَاهُ يُسْتَحَبُّ أَنْ يُّعَادَ لِيَقَعَ عَلَى وَجْهِ السُّنَّةِ .

ترجمه: فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس وقت ہے جب عورت اذان دے، اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت کی دی ہوئی اذان کا اعادہ بھی مستحب ہے، تاکہ اذان سنت کے مطابق واقع ہو جائے۔

عورت کی اذان کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح جنبی شخص کی دی ہوئی اذان کا اعادہ کرنا مستحب ہے، اسی طرح اگر کوئی عورت اذان دے تو اس کا اعادہ کرنا بھی مستحب ہے، کیوں کہ اذان دینا مردوں کا کام ہے، نہ کہ عورتوں کا، اس لیے عورت کی دی ہوئی اذان کا اعادہ کرلیا جائے تاکہ سنت کے مطابق اذان ادا ہو جائے۔

صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس موقع پر بڑی عمدہ بات تحریر کی ہے جس کا تذکرہ نہایت اہم ہے۔ فرماتے ہیں کہ عورت کی اذان بدعت ہے، کیوں کہ عورت اگر اذان دے گی تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو وہ بلند آواز سے اذان دے گی (۲) یا پھر پست آواز سے اذان دے گی، اور دونوں صورتیں غیر مفید ہیں، کیوں کہ اگر عورت بلند آواز سے اذان دے گی تو فعل حرام کی مرتکب ہوگی، کیوں کہ فقہائے کرام نے عورت کے جسم کی طرح اس کی آواز کو بھی عورت کہا ہے اور اسے بھی پست رکھ کر چھپانے کی تاکید وتلقین کی ہے۔ اور اگر عورت پست آواز سے اذان دے گی تو اذان کا مقصود یعنی اعلام فوت ہو جائے گا، اس لیے بہتر یہ ہے کہ عورت اذان ہی نہ دے۔

اور پھر یہ بھی تو ہے کہ اذان جماعت کے لیے دی جاتی ہے اور جب عورتوں پر جماعت ہی واجب نہیں ہے تو پھر اذان کہاں سے ثابت ہوگی۔ صاحب عنایہ نے عورتوں کی جماعت کو منسوخ قرار دیا ہے اور یہ لکھا ہے کہ اگر عورتیں جماعت سے نماز پڑھنا بھی چاہیں تو بغیر اذان اور بغیر اقامت کے پڑھیں، اور اس پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی امامت سے استدلال بھی کیا ہے،

حضرت رائطہ کہتی ہیں کنا جماعة فأمّتنا عائشة رضی اللہ عنہا بلا أذان ولا إقامة۔ (عنایہ ۱/۲۶۰)

﴿وَلَا يُؤَذَّنُ لِصَلَاةٍ قَبْلَ دُخُوْلِ وَقْتِهَا، وَيُعَادُ فِي الْوَقْتِ﴾ لِأَنَّ الْأَذَانَ لِلْإِعْلَامِ، وَقَبْلَ الْوَقْتِ تَجْهِيْلٌ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يَجُوْزُ لِلْفَجْرِ فِي النِّصْفِ الْأَخِيْرِ مِنَ اللَّيْلِ لِتَوَارُثِ أَهْلِ الْحَرَمَيْنِ، وَالْحُجَّةُ عَلَى الْكُلِّ قَوْلُهُ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبِلَالٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لَا تُؤَذِّنْ حَتَّى يَسْتَبِيْنَ لَكَ الْفَجْرُ هٰكَذَا، وَمَدَّ يَدَيْهِ عَرْضًا.

ترجمه: اور کسی بھی نماز کے لیے اس کا وقت داخل ہونے سے پہلے أذان نہ دی جائے۔ اور (اگر دے دی گئی تو) وقت کے اندر اس کا اعادہ کیا جائے، کیوں کہ اذان اطلاع دینے کے لیے ہوتی ہے اور وقت سے پہلے لوگوں کو جہالت میں ڈالنا ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہی اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے کہ رات کے نصف اخیر میں فجر کے لیے اذان دینا جائز ہے، اس لیے کہ اہل حرمین سے توارث کے ساتھ یہ عمل منقول ہے، اور سب کے خلاف حضرت بلالؓ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان حجت ہے کہ تم اس وقت تک اذان نہ دو یہاں تک کہ تمھارے لیے اس طرح فجر واضح نہ ہو جائے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چوڑائی میں اپنے ہاتھوں کو پھیلا دیا۔

اللغات:

﴿عَرْضٌ﴾ چوڑائی۔ ﴿مدّ﴾ باب نصر؛ پھیلانا۔

تخریج:

❶ اخرجه ابوداؤد فی کتاب الصلوٰة باب فی الاذان قبل دخول الوقت حدیث رقم ۵٤۳.

اذان دینے کے لیے موزوں وغیر موزوں وقت اور اس کے احکام:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حضرات طرفینؒ کے یہاں نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے کسی بھی نماز کے لیے اذان دینا درست نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے دخول وقت سے پہلے اذان دیدی تو وقت کے اندر اس کا اعادہ کیا جائے گا، کیوں کہ اذان لوگوں کو نماز کے لیے بلانے کی خاطر دی جاتی ہے اور قبل از وقت اذان دینے میں لوگوں کو جہالت میں ڈالنا اور آج کی زبان میں بے وقوف بنانا ہے، اس لیے وقت سے پہلے دی ہوئی اذان کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، خواہ کسی بھی نماز کے لیے دی جائے۔

اس کے برخلاف امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ رات کے نصف اخیر سے فجر کے لیے اذان دینا درست ہے اور اس اذان کا اعتبار بھی ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مکہ اور مدینہ میں قدیم زمانے سے یہ روایت چلی آرہی ہے کہ وہاں فجر کے لیے رات کے سف اخیر سے اذان شروع ہوجاتی ہے اور لوگ اسی اذان کو فجر کی اذان سمجھتے اور خیال کرتے ہیں اور

بہت دنوں سے یہی معمول ہے، لہٰذا فجر میں تو نصف اخیر کے بعد سے اذان دی جاسکتی ہے، اور اس کی معتبریت میں کوئی شک شبہہ نہیں ہے۔

والحجة علی الكل الخ صاحب ہدایہ حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ کی پیش کردہ دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان حضرات کے خلاف حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث حجت ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف لفظوں میں ان کو یہ حکم دیا تھا کہ جب تک صبح صادق خوب روشن نہ ہو جائے اس وقت تک اذان نہ دیا کرو اور آپ نے جو چوڑائی میں اپنے ہاتھ پھیلائے تھے، اس سے صبح صادق کے خوب واضح اور روشن ہونے کی طرف اشارہ تھا، یہ حدیث اس باب میں نہایت مفصل اور واضح ہے اور اس امر کی بیّن دلیل ہے کہ قبل از وقت فجر کے لیے بھی دی ہوئی اذان کا اعتبار نہیں ہے۔

رہا توارثِ اہل حرمین کا مسئلہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حرمین شریفین میں نصف اخیر کے بعد جو اذان دی جاتی ہے وہ فجر کے لیے نہیں ہوتی، بل کہ تہجد کے لیے ہوتی ہے، اور زمانۂ نبوت میں اس طرح کی اذان حضرت بلال رضی اللہ عنہ بھی دیا کرتے تھے۔ اور اس اذان کے تہجد کے لیے ہونے کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے "**إن بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان ابن أم مكتوم**" یعنی حضرت بلال رات میں اذان دیتے ہیں، لہٰذا ان کی اذان پر کھانا پینا بند نہ کرو، بل کہ اس وقت تک سحری کھاتے رہو جب تک کہ ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ اذان نہ دے دیں" اس حدیث سے کئی باتیں سامنے آئیں (۱) حضرت بلال رضی اللہ عنہ رات میں اذان دیتے تھے (۲) ان کی اذان کے بعد بھی لوگوں کو سحری کھانے کا حکم دیا گیا (۳) ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ بھی اذان دیتے تھے۔ ان تمام باتوں سے یہ واضح ہو گیا کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان تہجد کے لیے ہوتی تھی، اگر یہ اذان نماز فجر کے لیے ہوتی تو اس کے بعد نہ تو سحری کھانے کی اجازت دی جاتی اور نہ ہی حضرت ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کو دوبارہ اذان دینا پڑتا، کیوں کہ ایک ہی وقت کے لیے دو مرتبہ اذان ہونے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔

﴿وَالْمُسَافِرُ يُؤَذِّنُ وَيُقِيْمُ﴾ لِقَوْلِهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِابْنَيْ أَبِيْ مُلَيْكَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إِذَا سَافَرْتُمَا فَأَذِّنَا وَأَقِيْمَا، ﴿فَإِنْ تَرَكَهُمَا جَمِيْعًا يُكْرَهُ﴾ وَلَوْ اِكْتَفٰى بِالْإِقَامَةِ جَازَ، لِأَنَّ الْأَذَانَ لِاسْتِحْضَارِ الْغَائِبِيْنِ، وَالرُّفْقَةُ حَاضِرُوْنَ، وَالْإِقَامَةُ لِإِعْلَامِ الْاِفْتِتَاحِ وَهُمْ إِلَيْهِ مُحْتَاجُوْنَ، ﴿فَإِنْ صَلّٰى فِيْ بَيْتِهِ فِي الْمِصْرِ يُصَلِّيْ بِأَذَانٍ وَإِقَامَةٍ﴾ لِيَكُوْنَ الْأَدَاءُ عَلٰى هَيْئَةِ الْجَمَاعَةِ، وَإِنْ تَرَكَهُمَا جَازَ لِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَذَانُ الْحَيِّ يَكْفِيْنَا.

ترجمه: اور مسافر اذان واقامت دونوں کہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوملیکہ کے دونوں بیٹوں سے یہ فرمایا تھا کہ جب تم دونوں سفر کرو تو اذان بھی کہو اور اقامت بھی۔ چناں چہ اگر کسی نے دونوں کو ترک کر دیا تو مکروہ ہے۔ اور اگر صرف اقامت پر اکتفاء

کیا تو جائز ہے، کیوں کہ اذان غیر موجود لوگوں کو جمع کرنے کے لیے ہوتی ہے، حالاں کہ (یہاں) سفر کے سارے ساتھی حاضر ہیں۔ اور تکبیر نماز شروع ہونے کی اطلاع دینے کے لیے ہوتی ہے اور وہ سب اس کے حاجت مند ہیں۔

پھر اگر کوئی شخص اپنے شہر کے گھر میں نماز پڑھے تو وہ اذان واقامت کے ساتھ پڑھے، تاکہ یہ اداء جماعت کی ہیئت پر واقع ہو، لیکن اگر اذان واقامت کو ترک کردیا تو بھی جائز ہے، اس لیے کہ حضرت ابن مسعود کا فرمان یہ ہے کہ محلے کی اذان ہمارے لیے کافی ہے۔

اللغاتُ:

﴿رَفقَةٌ﴾ شرکائے سفر، ساتھی، قافلے والے۔ ﴿اِفْتِتَاح﴾ اسم مصدر، باب افتعال؛ شروع کرنا، ابتداء کرنا۔
﴿هَيْئَةٌ﴾ شکل، صورت۔

تخریج:

❶ اخرجه بخاری فی كتاب الاذان باب الاذان للمسافرين حديث رقم ٦٣٠.

مسافر کے لیے اذان اور اقامت کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ سفر کے دوران جب مسافرین نماز پڑھنے لگیں تو انھیں چاہیے کہ وہ اذان واقامت دونوں کے ساتھ نماز پڑھیں، کیوں کہ آپ ﷺ نے ابوملیکہ کے دو بیٹوں کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ جب تم سفر میں رہو تو اذان اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھا کرو۔ اس حدیث سے یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ بحالت سفر بھی اذان واقامت کے ساتھ ہی نماز پڑھنی چاہیے، کیوں کہ اذان کا مقصد صرف اعلام ہی نہیں ہے، بل کہ صاحب فتح القدیر کی صراحت کے مطابق اگر مسافر صحراء اور جنگل میں اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھے گا تو اس سے اللہ کی زمین میں اس کے نام اور اس کے دین کا بول بالا ہوگا اور مؤذن ان تمام لوگوں کو اللہ کی یاد دلائے گا جو اس کی نظروں سے اوجھل ہیں، مثلاً جنات اور دیگر مخلوقات۔ اس لیے بھی بحالت سفر اذان واقامت کا اہتمام ضروری ہے۔ (فتح القدیر ۲۶۱/۱)

اور اذان واقامت دونوں کو ترک کردینا مکروہ ہے، کیوں کہ حدیث میں انھیں بجالانے کا مکلف بنایا گیا ہے، اس لیے دونوں کو ترک نہ کیا جائے، البتہ اگر کسی شخص نے صرف اقامت پر اکتفاء کرلیا تو یہ جائز ہے، کیوں کہ اذان غائب لوگوں کو بلانے اور جمع کرنے کے مقصد سے دی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ بحالتِ سفر تمام رفقاء ایک ہی ساتھ رہتے ہیں، اس لیے بلانے اور جمع کرنے کے لیے کسی خاص اطلاع کی ضرورت نہیں ہے۔

البتہ اقامت چوں کہ نماز شروع کرنے کی اطلاع کے لیے کہی جاتی ہے، اس لیے حاضرین کے حق میں بھی اس کی ضرورت متحقق ہے، لہٰذا ان لوگوں کے حق میں اقامت کی ضرورت تو ہوگی، مگر اذان کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے، اس لیے کسی شخص نے اگر صرف اقامت پر اکتفاء کرلیا تو بھی جائز ہے۔

فإن صلّی في بيته الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شہر میں رہتا ہو اور وہ اپنے مکان میں نماز پڑھنا چاہے تو اسے

چاہیے کہ اذان واقامت دونوں کے ساتھ نماز پڑھے، خواہ اکیلے ہو یا کئی لوگ ہوں، تا کہ اس کی یہ نماز جماعت کی نماز کے مشابہ ہوجائے جو اذان واقامت دونوں کے ساتھ پڑھی جاتی ہے۔ لیکن اگر یہ شخص اذان واقامت دونوں کو ترک کردے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، ایسا کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ایک مرتبہ حضرت علقمہ اور حضرت اسودؒ کو اذان واقامت کے بغیر ہی نماز پڑھائی، جب ان سے پوچھا گیا **ألا تؤذن وتقيم** کہ بھائی آپ نے اذان واقامت کیوں نہیں کہی، اس پر انھوں نے فرمایا **أذان الحيّ يكفينا** کہ محلے کی اذان ہمارے لیے کافی ہے۔

صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی عقلی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مؤذن اذان واقامت میں اہل محلہ کا نائب ہوتا ہے، لہٰذا محلہ میں بغیر اذان واقامت کے نماز پڑھنے والا حکماً اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھنے والا ہے۔ (عنایہ ۱/۲۶۲)

صاحب کتاب نے اس سے پہلے نماز کے اوقات اور پھر اوقات کی علامات یعنی اذان اور اس کے احکامات کو بیان کیا ہے، اب یہاں سے نماز کی شرائط کو بیان کر رہے ہیں، واضح رہے کہ شروط شرط کی جمع ہے جس کے لغوی معنیٰ ہیں علامت، اور اصطلاح شرع میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز کا وجود موقوف ہو، لیکن وہ چیز اس میں داخل نہ ہو۔ مایتوقف علیه وجود الشئ ولم یکن داخلا فیه۔

﴿يَجِبُ عَلَى الْمُصَلِّيْ أَنْ يُقَدِّمَ الطَّهَارَةَ مِنَ الْأَحْدَاثِ وَالْأَنْجَاسِ﴾ عَلٰى مَا قَدَّمْنَاهُ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (سورة المدثر : ٤)، وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا (سورة مائده: ٦)، ﴿وَيَسْتُرُ عَوْرَتَهُ﴾ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ (سورة الاعراف : ٦١)، أَيْ مَا يُوَارِيْ عَوْرَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، وَقَالَ[1] عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا صَلَاةَ لِحَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ، أَيِ الْبَالِغَةِ.

ترجمه: نماز پڑھنے والے پر یہ واجب ہے کہ وہ طہارت کو احداث اور انجاس پر مقدم کرے اس دلیل کے مطابق جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ آپ اپنے کپڑے کو پاک رکھیے، دوسری جگہ ارشاد ہے اگر تم ناپاک ہو تو خوب پاکی حاصل کرلو۔

اور مصلّی پر اپنی عورت کو چھپانا بھی ضروری ہے، اس لیے کہ ارشاد باری ہے ''تم لوگ ہر نماز کے وقت زیب وزینت اختیار کرو، یعنی وہ چیز لے لو جو ہر نماز کے وقت تمہاری عورت کو چھپالے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اوڑھنی کے بغیر حائضہ کی نماز درست نہیں ہے۔ اور حائضہ سے مراد بالغہ عورت ہے۔

اللغاتُ:

﴿أَحْدَاث﴾ اسم جمع، واحد حدث: بے وضو یا بے غسل ہونا۔ ﴿أَنْجَاس﴾ اسم جمع، واحد نجس: ناپاکیاں، گندگیاں۔
﴿عَوْرَة﴾ ستر، شرم کی جگہ، چھپانے کی جگہ۔ ﴿يُوَارِيْ﴾ باب مفاعلہ؛ چھپانا، ڈھانکنا۔ ﴿خِمَار﴾ اوڑھنی، دوپٹہ۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الصلوٰۃ باب المرأۃ تصلی بلاخمار حدیث ٦٤١.

نماز سے پہلے کی شرطیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مصلّی پر واجب ہے کہ وہ نماز پڑھنے سے پہلے ہر طرح کی نجاستوں اور حدثوں سے پاکی اور طہارت حاصل کرے، تاکہ جب وہ نماز پڑھنے میں مشغول ہو تو ہر طرح سے پاک صاف ہو، اس کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیتیں ہیں **وثیابك فطھر**، **وإن کنتم جنبا فاطھروا**۔ یہ اور اس طرح کی کئی آیتوں میں طہارت کا حکم دیا گیا ہے جس کا بجالانا ہر نمازی کے لیے فرض اور ضروری ہے۔ صاحب عنایہ نے لکھا ہے کہ اگر چہ یہ بحث اس سے پہلے آچکی ہے، مگر چوں کہ یہاں شرائط کا بیان ہے اور تقدیم طہارت بھی شرط ہے، بل کہ اہم الشرائط ہے، اس لیے اسے یہاں دوبارہ بیان کیا جارہا ہے، تاکہ شروط کی صف میں اس کا بھی شمار ہو جائے۔

ویستر عورته یہ جملہ **أن یقدم الطھارة** پر عطف ہے اور مصلّی کے لیے دوسری شرط ہے، یعنی مصلّی پر اپنی عورت کا چھپانا بھی لازم اور ضروری ہے، عورت سے مراد بدن کے وہ حصے ہیں جن کا چھپانا فرض اور ضروری ہے اور جن کا کھولنا اور کھلنا باعث عار ہے، حدیث پاک میں ناف سے لے کر گھٹنے تک کے حصے کو عورت قرار دیا گیا ہے، حدیث آرہی ہے۔ ستر عورت کے شرط اور لازم ہونے پر قرآن کریم کی یہ آیت متدل ہے "**خذوا زینتکم عند کل مسجد**" اور اس آیت سے وجہ استدلال اس طرح ہے کہ آیت میں زینت سے مراد **ما یواري عورتکم** ہے یعنی وہ چیز جو تمھاری عورت کو چھپالے، کیوں کہ عورت کا کھلنا باعث عار اور شرم ہے، تو ظاہر ہے کہ اس کا چھپانا یقیناً باعث زینت ہوگا، اور **عند کل مسجد** سے **عند کل صلاۃ** مراد ہے اور یہاں محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے۔ اور آیت پاک کا واضح مفہوم یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت ستر عورت حاصل کر لیا کرو۔

اس کی دوسری دلیل آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے **لا صلاۃ لحائض إلا بخمار** اس حدیث میں حائضہ سے بالغہ مراد ہے، کیوں کہ بلوغت کے بعد ہی حیض آتا ہے۔ اور حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بالغہ عورت کی نماز اوڑھنی کے بغیر قبول نہیں فرماتے، اور بالغہ کے حق میں سر عورت ہے، اور اس کا چھپانا ضروری ہے، لہٰذا جو چیز مرد کے حق میں عورت ہوگی اس کا چھپانا بھی شرط اور ضروری ہوگا۔

﴿وَعَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ إِلَى الرُّكْبَةِ﴾ لِقَوْلِهٖ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا بَيْنَ سُرَّتِهٖ إِلَى رُكْبَتِهٖ، وَيُرْوٰى مَا دُوْنَ سُرَّتِهٖ حَتّٰى تَجَاوَزَ رُكْبَتَهٗ، وَبِهٰذَا يَتَبَيَّنُ أَنَّ السُّرَّةَ لَيْسَتْ مِنَ الْعَوْرَةِ خِلَافًا لِمَا يَقُوْلُهُ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، وَالرُّكْبَةُ مِنَ الْعَوْرَةِ خِلَافًا لَهٗ أَيْضًا، وَكَلِمَةُ إِلٰى نَحْمِلُهَا عَلٰى كَلِمَةِ مَعَ عَمَلًا بِكَلِمَةِ حَتّٰى، وَعَمَلًا بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ الرُّكْبَةُ مِنَ الْعَوْرَةِ،❷ ﴿وَبَدَنُ الْحُرَّةِ كُلُّهَا عَوْرَةٌ إِلَّا وَجْهَهَا وَكَفَّيْهَا﴾ لِقَوْلِهٖ❸ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ مَسْتُوْرَةٌ، وَاسْتِثْنَاءُ الْعُضْوَيْنِ لِلْاِبْتِلَاءِ بِإِبْدَائِهِمَا، قَالَ وَهٰذَا تَنْصِيْصٌ عَلٰى أَنَّ الْقَدَمَ

عَوْرَةٌ، وَيُرْوٰى أَنَّهَا لَيْسَتْ بِعَوْرَةٍ، وَهُوَ الْأَصَحُّ .

ترجمه: اور مرد کی عورت اس کی ناف کے نیچے سے لے کر گھٹنے تک ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے ''مرد کی عورت اس کی ناف اور گھٹنے کے بیچ میں ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ناف کے نیچے سے یہاں تک کہ اس کے گھٹنے کو تجاوز کر جائے، اس سے یہ واضح ہو گیا کہ ناف عورت میں سے نہیں ہے، برخلاف اس کے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

اور گھٹنا عورت میں سے ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس میں بھی اختلاف ہے۔ ہم کلمۂ الٰی کو کلمۂ مع پر محمول کرتے ہیں کلمۂ حتی پر عمل کرتے ہوئے اور آپ ﷺ کے اس فرمان پر عمل کرتے ہوئے کہ **الركبة من العورة**۔

اور آزاد عورت کا پورا بدن واجب الستر ہے۔ اس کے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے ''عورت چھپا کر رکھی جانے والی چیز ہے'' اور دونوں عضو کا استثناء ان کے ظاہر کرنے کے ابتلاء کی وجہ سے ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ اس بات کی صراحت ہے کہ عورت کا قدم بھی عورت ہے، اور ایک روایت یہ ہے کہ قدم عورت نہیں ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے۔

اللغات:

﴿سُرَّة﴾ ناف۔ ﴿رُكْبَة﴾ گھٹنا۔ ﴿كَفّ﴾ ہتھیلی۔ ﴿مَسْتُوْرَةٌ﴾ چھپی ہوئی، پوشیدہ۔ ﴿اِبْتِلَاء﴾ اسم مصدر، باب افتعال: آزمائش میں ہونا، مبتلا ہونا۔ ﴿إِبْدَاء﴾ اسم مصدر، باب إفعال: ظاہر کرنا، نمایاں کرنا۔

تخریج:

❶ اخرجہ دارقطنی فی کتاب الصلوٰۃ باب الامر بتعلیم الصلوات حدیث رقم ۸۷۶.

❷ اخرجہ دارقطنی فی کتاب الصلوٰۃ باب الامر بتعلیم الصلوۃ حدیث رقم ۸۷۸.

❸ اخرجہ ترمذی فی کتاب الرضاع باب استشراف الشیطان المرأۃ اذا خرجت حدیث رقم ۱۱۷۳.

عورت اور مرد کے ستر کی تفصیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں مرد کی عورت یعنی مرد کے لیے واجب الستر جسم کی تحدید یہ ہے کہ وہ ناف کے نیچے سے گھٹنے تک کا حصہ ہے، یعنی ناف اس میں داخل نہیں ہے، البتہ گھٹنا داخل ہے، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کا الٹا ہے، یعنی وہ ناف کو عورت میں داخل کرتے ہیں اور گھٹنے کو عورت سے خارج مانتے ہیں۔

ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے یعنی **عورة الرجل ما تحت السرة الی الركبة** اور اس حدیث سے وجہ استدلال بایں معنی ہے کہ حدیث پاک میں صاف لفظوں میں **ماتحت السرة** کو عورت قرار دیا گیا ہے، لہٰذا اگر اتنی واضح صراحت کے بعد بھی سرۃ کو عورت سے خارج نہیں مانیں گے تو یہ حدیث کے ساتھ زیادتی ہوگی جو درست نہیں ہے۔ پھر ایک دوسری روایت میں **مادون سرته حتی تجاوز ركبته** کے کلمات وارد ہیں جو اس بات کی دلیل ہیں کہ مرد کی ناف عورت میں داخل نہیں ہے، البتہ اس کا گھٹنا اس میں داخل اور شامل ہے۔

رہا یہ سوال کہ پہلی حدیث میں جو إلی رکبته کے کلمات ہیں اس میں کلمۂ إلیٰ غایت کے لیے ہے اور غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی، لہٰذا اس سے رکبۃ کو عورت میں داخل کرنا تو صحیح نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حدیث میں جو کلمۂ إلیٰ وارد ہے وہ مع کے معنی میں ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے قول ولا تأکلوا أموالهم إلی أموالکم میں إلی مع کے معنی میں ہے اور یہاں إلی کو مع کے معنی میں لینے کی ایک دوسری علت یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک موقع پر الرکبة من العورة فرمایا ہے جو اس بات کی بین دلیل ہے کہ گھٹنہ عورت میں داخل ہے اور بحالت نماز اس کا چھپانا شرط اور ضروری ہے۔

وبدن الحرة الخ فرماتے ہیں کہ آزاد عورت کا چہرہ اور اس کی دونوں ہتھیلیوں کو چھوڑ کر پورا جسم عورت ہے اور ان دونوں اعضاء کے علاوہ بقیہ حصۂ بدن کا چھپانا ضروری ہے اور اس پر آپ ﷺ کا یہ فرمان دلیل ہے المرأة عورة مستورة، اس حدیث کے پیش نظر تو عورت کے جسم کا ہر ہر جزء واجب الستر ہونا چاہیے، مگر چوں کہ چہرہ اور ہتھیلیوں کو اس قدر کثرت سے ظاہر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے کہ اس میں ابتلاء سا ہوگیا ہے، کیوں کہ لین دین اور معرفت وشناخت کے حوالے سے ان کا کھولنا انتہائی ناگزیر ہے، ہذا ابتلاء اور عموم بلویٰ کے پیش نظر ان دونوں اعضاء کا استثناء کر دیا گیا ہے، لیکن بقیہ جسم کو المرأة الخ کے مطلق ہونے کی وجہ سے واجب الستر قرار دیا گیا ہے۔

وهذا تنصيص الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن میں چوں کہ وجہ اور کفین ہی کا استثناء کیا گیا ہے، اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے قدم بھی عورت ہیں، حالاں کہ اصح قول یہ ہے کہ عورت کے قدم عورت نہیں ہیں اور ان کا چھپانا بھی ضروری نہیں ہے، کیوں کہ ہمہ وقت عورت موزے میں ملبوس نہیں رہتی اور اس کے حق میں بھی چلنے اور باہر نکلنے کی ضرورت ہے، لہٰذا وجہ وغیرہ کی طرح ابتلاء کی وجہ سے قدم بھی خارج عن العورة ہیں، اور ان کا عورت نہ ہونا عقلاً بھی سمجھ میں آتا ہے، وہ اس طرح کہ عورت کے اکثر اعضائے جسم کو عورت قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ انھیں دیکھنے اور بغور ان کا مطالعہ کرنے سے آدمی کی شہوت میں ہیجان پیدا ہوتا ہے اور یہ خطرہ رہتا ہے کہ کہیں کوئی پھسل نہ جائے، اور یہ خطرہ چہرے میں زیادہ ہے۔

لیکن ابتلاء کی وجہ سے چہرے کو عورت سے خارج کر دیا گیا ہے، لہٰذا جب خطرۂ خوف کی کثرت کے باوجود چہرے کو عورت سے خارج کر دیا گیا تو قدمین کو تو بدرجۂ اولیٰ خارج کیا جائے گا، کیوں کہ چہرے کے بالمقابل قدم کا معاملہ بالکل صفر ہے، قدم کو دیکھ کر تو بدمعاشوں اور اوباشوں کے قدم بھی نہیں پھسلتے۔

فَإِنْ صَلَّتْ وَرُبُعُ سَاقِهَا مَكْشُوْفٌ أَوْ ثُلُثُهَا تُعِيْدُ الصَّلَاةَ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٍ، وَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنَ الرُّبُعِ لَا تُعِيْدُ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لَا تُعِيْدُ إِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنَ النِّصْفِ، لِأَنَّ الشَّيْئَ إِنَّمَا يُوْصَفُ بِالْكَثْرَةِ إِذَا كَانَ مَا يُقَابِلُهُ أَقَلَّ مِنْهُ، إِذْهُمَا مِنْ أَسْمَاءِ الْمُقَابَلَةِ، وَفِي النِّصْفِ عَنْهُ رِوَايَتَانِ، فَاعْتَبَرَ الْخُرُوْجَ عَنْ حَدِّ الْقِلَّةِ أَوْ عَدَمَ الدُّخُوْلِ فِيْ ضِدِّهِ، وَلَهُمَا أَنَّ الرُّبُعَ يُحْكِيْ حِكَايَةَ الْكَمَالِ كَمَا فِيْ مَسْحِ الرَّأْسِ وَالْحَلَقِ فِي الْإِحْرَامِ، وَمَنْ رَأَى وَجْهَ غَيْرِهِ يُحْكَمُ بِرُؤْيَتِهِ وَإِنْ لَمْ يَرَ إِلَّا أَحَدَ جَوَانِبِهِ الْأَرْبَعَةِ.

ترجمہ: چناں چہ اگر عورت نے اس حال میں نماز پڑھا کہ اس کی چوتھائی یا تہائی پنڈلی کھلی ہے تو حضرات طرفینؒ کے یہاں وہ نماز کا اعادہ کرے گی اور اگر چوتھائی سے کم (کھلی) ہو تو اعادہ نہیں کرے گی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر نصف پنڈلی سے کم کھلی ہے تو اعادہ نہیں کرے گی، کیوں کہ کسی چیز کو اسی وقت کثرت سے متصف کیا جاتا ہے جب اس کا مقابل اُس سے کم ہو، اس لیے کہ یہ دونوں اسمائے مقابلہ میں سے ہیں۔ اور نصف کے سلسلے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں ہیں، چناں چہ انھوں نے قلت کی حد سے نکلنے یا اس کی ضد میں داخل نہ ہونے کا اعتبار کیا ہے۔

حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ چوتھائی حصہ پورے کی حکایت کرتا ہے جیسے کہ سر کے مسح میں اور بحالت احرام حلق کرانے میں۔ اور جس شخص نے دوسرے کے چہرے کو دیکھا تو اس کے دیکھنے کا فیصلہ کیا جائے گا اگر چہ اس نے چاروں کناروں میں سے صرف ایک ہی کنارہ دیکھا ہو۔

اللغات:

﴿رُبُعٌ﴾ چوتھائی۔ ﴿سَاقٍ﴾ پنڈلی۔ ﴿ثُلُثٌ﴾ تہائی۔ ﴿حلق﴾ اسم مصدر، باب ضرب؛ مونڈنا۔

جسم کا کچھ حصہ کھلا ہونے کی صورت میں نماز کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے اس حال میں نماز پڑھا کہ اس کی پنڈلی کا چوتھائی حصہ کھلا ہوا تھا تو حضرات طرفینؒ کے یہاں اس پر نماز کا اعادہ کرنا واجب ہے اور اگر چوتھائی سے کم حصہ کھلا ہوا تو اس صورت میں اعادہ واجب نہیں ہے، نماز ہو جائے گی۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی پنڈلی سے نصف حصہ سے کم کھلا ہو تو نماز جائز ہے اور اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر نصف حصہ کھلا ہوا تو اس صورت میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں منقول ہیں (۱) نصف حصہ کھلا ہو تب بھی نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے (۲) دوسری روایت یہ ہے کہ اس صورت میں نماز واجب الاعادہ ہے۔

نصف سے کم کھلا ہونے کی صورت میں عدم اعادۂ صلاۃ کے متعلق امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلے میں قلت وکثرت اصل اور مدار ہیں اور قلت وکثرت دونوں اسمائے مقابلہ میں سے ہیں، اور اسمائے مقابلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ کسی بھی چیز کو اسی وقت کثیر کہا جائے گا جب اس کے مقابل کی چیز اس سے کم ہو اور نصف یا نصف سے کم اپنے مقابل کے مقابلے میں کثیر نہیں ہے، اس لیے نہ تو نصف سے کم کی صورت میں نماز واجب الاعادہ ہوگی اور نہ ہی ایک روایت کے مطابق نصف کی صورت میں واجب الاعادہ ہوگی۔ کیوں کہ یا تو پوری پنڈلی کھلنے اور ظاہر ہونے سے نماز واجب الاعادہ ہوتی ہے یا پھر اکثر حصہ کھلنے سے، اور نصف یا اقل من النصف اکثر نہیں ہیں، لہٰذا اس حد تک کھلنے سے اعادۂ صلاۃ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اور دوسری روایت کے مطابق نصف حصہ کھل جانے سے اعادۂ صلاۃ کی دلیل یہ ہے کہ جب نصف حصہ کھل گیا تو اب وہ قلیل نہیں رہا، بل کہ قلت کی حد سے خارج ہو گیا، اس لیے کہ جب نصف کھل گیا تو ظاہر ہے کہ اب اس کا مقابل اس سے زیادہ نہیں ہے، بل کہ اس کے مساوی ہے، اس لیے کھلا ہوا نصف قلت کی حد سے نکل کر کثرت میں داخل ہو گیا اور اکثر حصہ کھلنے سے نماز واجب الاعادہ ہوتی ہے، لہٰذا اس صورت میں بھی نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہم کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح نصف یا اس سے زائد کو کل کے قائم مقام مانا جاتا ہے، اسی طرح بہت سے احکام میں رابع اور چوتھائی کو بھی کل کے قائم مقام مانا گیا ہے، مثلاً مسح رأس کو لے لیجیے اس میں بھی ربع سر کے مسح کو کلِ سر کے مسح کے قائم مقام مانا گیا ہے، اسی طرح بحالت احرام چوتھائی سر کا حلق بھی پورے سر کے حلق کے قائم مقام ہے، نیز عرف اور محاورہ میں بھی ربع کو کل کا درجہ حاصل ہے، چناں چہ اگر آپ نے کسی کے چہرے کا ایک حصہ دیکھا اور بقیہ تین حصے نہیں دیکھے تو بھی یہی کہا جائے گا کہ میں نے فلاں کے چہرے کو دیکھا ہے، دیکھیے یہاں بھی ربع کل کے قائم ہے، الحاصل جب شریعت اور عرف ہر جگہ ربع کل کے قائم مقام ہے تو پھر صورت مسئلہ میں بھی ربع کو کل کے مقام مانا جائے گا اور ربع پنڈلی کھلنے کی صورت میں بھی اعادۂ صلاۃ کا حکم لگایا جائے گا۔

اور پھر چوں کہ یہ عبادت و ریاضت اور حقوق اللہ کا مسئلہ ہے، اس لیے احتیاط کے پیشِ نظر اس میں تو اور بھی زیادہ اہتمام سے ربع کو کل کا درجہ دیا جائے گا، کیوں کہ ضابطہ یہ ہے کہ **الاحتیاط جائز في حقوق اللہ تعالٰی۔**

وَالشَّعْرُ وَالْبَطْنُ وَالْفَخِذُ كَذٰلِكَ يَعْنِيْ عَلٰى هٰذَا الْإِخْتِلَافِ، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ عُضْوٌ عَلٰى حِدَةٍ، وَالْمُرَادُ بِهِ النَّازِلُ مِنَ الرَّأْسِ هُوَ الصَّحِيْحُ، وَإِنَّمَا وُضِعَ غَسْلُهُ فِي الْجَنَابَةِ لِمَكَانِ الْحَرَجِ، وَالْعَوْرَةُ الْغَلِيْظَةُ عَلٰى هٰذَا الْإِخْتِلَافِ، وَالذَّكَرُ يُعْتَبَرُ بِانْفِرَادِهٖ، وَكَذَا الْأُنْثَيَانِ، وَهٰذَا هُوَ الصَّحِيْحُ دُوْنَ الضَّمِّ.

ترجمہ: بال، پیٹ اور ران کا بھی یہی حکم ہے، یعنی یہ بھی اسی اختلاف پر ہیں، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک مستقل ایک عضو ہے۔ اور بالوں سے وہ بال مراد ہیں جو سر سے نیچے لٹکے ہوئے ہوں، یہی صحیح ہے۔ البتہ غسل جنابت میں حرج کی وجہ سے بالوں کا دھونا ساقط کر دیا گیا ہے۔ اور عورت غلیظہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ اور ذکر کا تنہا اعتبار ہے، نیز خصیتین کا بھی الگ اعتبار ہے اور یہی صحیح ہے، نہ کہ ان کا ضم اور ملنا۔

اللغات:

﴿بَطْنٌ﴾ اندرونی، مراد پیٹ۔ ﴿فخذ﴾ ران۔ ﴿أُنْثَيَان﴾ خصیتین، کپورے، تثنیہ ہی ذکر کرنا۔

آزاد عورت کے ستر میں اقوال کی تفصیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عورت کے بال، اس کے پیٹ اور اس کی ران کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر ہے جو پنڈلی کے متعلق حضرات طرفین اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، یعنی طرفینؒ کے یہاں چوتھائی حصہ کھل جانے سے نماز واجب الاعادہ ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں نصف یا اس سے زیادہ کھل جانے کی صورت میں ہی نماز واجب الاعادہ ہوگی۔ کیوں کہ جس طرح ساق ایک مستقل عضو ہے، اسی طرح پیٹ اور ران بھی الگ الگ اور مستقل عضو ہیں، لہٰذا ان میں بھی حضرات فقہائے احناف کا سابقہ اختلاف جاری ہوگا۔

والمراد به الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن میں جو شعر کا تذکرہ ہے اس سے مراد وہ بال ہیں جو سر سے نیچے کی

طرف لٹکے ہوئے ہوں، وہ بال مراد نہیں ہیں جو سر سے متصل اور سر کے اوپر رہتے ہیں۔

وإنما وضع الخ یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ اگر سر سے نیچے لٹکے ہوئے بال عورت بمعنی واجب الستر ہیں تو غسل میں ان کا دھونا ضروری ہونا چاہیے، اس لیے کہ عورت کے لیے غسل جنابت میں بدن کے ہر ہر جز کا حصہ دھونا ضروری ہے، لہٰذا اگر یہ بال بھی واجب الستر ہیں تو جزء مرأت ہونے کی وجہ سے غسل جنابت میں ان کا غسل ضروری ہونا چاہیے، حالاں کہ اگر یہ بال گوندھے ہوئے جوڑے کی شکل میں ہوں تو ان بالوں کا دھلنا ضروری نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عورت کے لٹکے ہوئے بال اس کے جسم کا حصہ اور جزء ہیں اور اس اعتبار سے غسل جنابت میں ان کا غسل ہونا چاہیے، مگر چوں کہ بندھے ہوئے ہونے کی حالت میں ان کو کھولنے اور پھر کھول کر دھونے میں حرج ہے، اس لیے حرج کے پیش نظر ان کا غسل ساقط کر دیا گیا ہے، **ولأن الحرج مدفوع في الشرع**۔

والعورة الغليظه الخ فرماتے ہیں کہ عورت غلیظہ یعنی قبل اور دبر کا انکشاف وظہور بھی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات طرفینؒ کے یہاں مختلف فیہ ہے، اسی طرح مرد کا عضو تناسل اور اس کے خصیتین بھی مستقل اور الگ الگ عضو ہیں اور ان تمام میں حضرات طرفین اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہی ربع اور نصف کا اختلاف ہے، کہ طرفین کے یہاں ربع کا انکشاف موجب اعادہ ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں نصف یا اس سے زائد کھلنے کی صورت میں ہی نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے **هو الصحيح** کہہ کر اس قول سے احتراز کیا ہے جس میں **ذکر** اور **خصیتین** کے مجموعے کو ایک عضو قرار دے کر اس میں سے ربع کے انکشاف کو موجب اعادہ بتلایا گیا ہے... صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت شیخ الاسلام کے حوالے سے یہاں یہ وضاحت کی ہے کہ ربع اور نصف وغیرہ کا اختلاف ہمارے یہاں ہے، ورنہ تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جس طرح نجاست میں قلیل وکثیر سب برابر ہیں اور مطلق نجاست مانع نماز ہے، اسی طرح اعضائے مستورہ میں سے مطلق انکشاف ان کے یہاں موجب اعادہ ہے اور ربع یا نصف وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے۔ (عنایہ ۱/۲۶۹)

﴿وَمَا كَانَ عَوْرَةً مِنَ الرَّجُلِ فَهُوَ عَوْرَةٌ مِنَ الْأَمَةِ، وَبَطْنُهَا وَظَهْرُهَا عَوْرَةٌ، وَمَا سِوٰى ذٰلِكَ مِنْ بَدَنِهَا لَيْسَ بِعَوْرَةٍ﴾ لِقَوْلِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ أَلْقِ عَنْكِ الْخِمَارَ يَادَفَارُ أَتَشَبَّهِيْنَ بِالْحَرَائِرِ، وَلِأَنَّهَا تَخْرُجُ لِحَاجَةِ مَوْلَاهَا فِيْ ثِيَابِ مِهْنَتِهَا عَادَةً فَاعْتُبِرَ حَالُهَا بِذَوَاتِ الْمَحَارِمِ فِيْ حَقِّ جَمِيْعِ الرِّجَالِ دَفْعًا لِلْحَرَجِ.

ترجمه: اور جو چیز مرد کے لیے عورت ہے وہی باندی کے لیے بھی عورت ہے، نیز باندی کا پیٹ اور اس کی پیٹھ بھی عورت ہے، اور اس کے علاوہ اس کے بدن کا کوئی حصہ عورت نہیں ہے، اس لیے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے (ایک باندی سے) اے کمینی اپنے اوپر سے اوڑھنی کو ہٹا دے، کیا تو آزاد عورتوں کی مشابہت اختیار کرنا چاہتی ہے، اور اس لیے بھی کہ عام طور پر باندی اپنے کام کاج کے کپڑوں میں ہی اپنے مولیٰ کی ضرورت کے لیے باہر نکلتی ہے، لہٰذا دفع حرج کے پیش نظر تمام مردوں کے حق میں باندی کے

حال کو ذوات المحارم پر قیاس کرلیا گیا۔

اللغات:

﴿دَفَّارُ﴾ کمینی۔ ﴿حَرَائِر﴾ اسم جمع، واحد حرة؛ آزاد عورت۔ ﴿مِهْنَة﴾ محنت مزدوری، پیشے کے دوران کے کپڑے۔

باندی کا ستر:

فرماتے ہیں کہ **مادون السرة** سے گھٹنوں تک کا حصہ جس طرح مرد کے لیے واجب الستر ہے، اسی طرح باندیوں کے حق میں بھی جسم کا یہ حصہ واجب الستر ہے، نیز اس کے علاوہ باندیوں کا پیٹ اور ان کی پشت بھی واجب الستر ہے، کیوں کہ یہ چیزیں بھی محل شہوت ہیں اور انھیں دیکھنے سے بھی شہوت میں ہیجان پیدا ہوجاتا ہے، البتہ ان کے علاوہ باندی کے جسم کا کوئی بھی حصہ عورت نہیں ہے، اس لیے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ ایک باندی کو دیکھا وہ دوپٹہ اوڑھے ہوئے ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اے کمینی دوپٹہ اتار کر پھینک دے، کیا تو آزاد عورتوں کی مشابہت اختیار کرنا چاہتی ہے (اتار اسے، تیرے لیے یہ زیب نہیں ہے، کیوں کہ تجھ میں اور آزاد عورتوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ شارح عفی عنہ)۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ عموماً آقا کی ضرورت پوری کرنے کے لیے اسے گھر سے باہر نکلنا پڑتا ہے اور عام طور پر باندی اپنے کام کاج کے کپڑوں میں ہی مارکیٹ اور بازار وغیرہ کا چکر لگاتی ہے، اس لیے اگر ان کے حق میں آزاد عورتوں کی طرح پردہ وغیرہ کو لازم قرار دے دیا جائے تو اس سے حرج ہوگا، لہٰذا دفع حرج کے پیش نظر باندیوں کو تمام مردوں کے حق میں ذوات محارم یعنی محرم عورتوں پر قیاس کیا گیا ہے اور جس طرح انسان کے لیے اپنی ماں، بہن اور بیٹی سے شرعی پردہ واجب ہے اتنا ہی باندی سے بھی ہے، اس کے علاوہ میں وہ محرّمات کے درجے میں ہے۔

﴿قَالَ وَلَوْ لَمْ يَجِدْ مَا يُزِيْلُ بِهِ النَّجَاسَةَ صَلّٰى مَعَهَا وَلَمْ يُعِدْ﴾ وَهٰذَا عَلٰى وَجْهَيْنِ، إِنْ كَانَ رُبُعُ الثَّوْبِ أَوْ أَكْثَرُ مِنْهُ طَاهِرًا يُصَلِّيْ فِيْهِ، وَلَوْ صَلّٰى عُرْيَانًا لَا يُجْزِيْهِ، لِأَنَّ رُبُعَ الشَّيْءِ يَقُوْمُ مَقَامَ كُلِّهِ، وَإِنْ كَانَ الطَّاهِرُ أَقَلَّ مِنَ الرُّبُعِ فَكَذٰلِكَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَهُوَ أَحَدُ قَوْلَيِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ، لِأَنَّ فِي الصَّلَاةِ فِيْهِ تَرْكُ فَرْضٍ وَاحِدٍ، وَفِي الصَّلَاةِ عُرْيَانًا تَرْكُ الْفُرُوْضِ، وَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَتَخَيَّرُ بَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ عُرْيَانًا وَبَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ فِيْهِ، وَهُوَ الْأَفْضَلُ، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَانِعُ جَوَازِ الصَّلَاةِ حَالَةَ الْإِخْتِيَارِ، وَيَسْتَوِيَانِ فِيْ حَقِّ الْمِقْدَارِ فَيَسْتَوِيَانِ فِيْ حُكْمِ الصَّلَاةِ، وَتَرْكُ الشَّيْءِ إِلٰى خَلْفٍ لَا يَكُوْنُ تَرْكًا، وَالْأَفْضَلِيَّةُ لِعَدَمِ اخْتِصَاصِ السِّتْرِ بِالصَّلَاةِ وَاخْتِصَاصِ الطَّهَارَةِ بِهَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر مصلی کوئی ایسی چیز نہ پائے جس سے نجاست کو زائل کرے تو نجاست کے ساتھ ہی نماز پڑھ لے اور

اس کا اعادہ بھی نہ کرے۔ اور یہ مسئلہ دو صورتوں پر ہے (۱) اگر چوتھائی کپڑا یا اس سے زیادہ پاک ہو تو اسی کپڑے میں نماز پڑھے، اور اگر اس نے ننگے نماز پڑھ لی تو وہ جائز نہیں ہوگی، کیوں کہ شیٔ کا چوتھائی حصہ کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔ (۲) اور اگر پاک حصہ چوتھائی سے کم ہو تو بھی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہی حکم ہے اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دو قولوں میں سے ایک ہے۔ کیوں کہ اس کپڑے میں نماز پڑھنے سے ایک ہی فرض کو چھوڑنا ہے جب کہ ننگے نماز پڑھنے سے بہت سارے فرض کو چھوڑنا لازم آتا ہے۔

اور حضرات شیخینؒ کے یہاں اس شخص کو اختیار ہوگا چاہے تو ننگے نماز پڑھے اور چاہے تو اس کپڑے میں نماز پڑھے اور یہی افضل ہے، کیوں کہ ان میں سے ہر ایک بہ دولت اختیار جواز صلاۃ سے مانع ہے اور مقدار کے حق میں دونوں برابر ہیں، لہٰذا نماز کے حق میں بھی دونوں مساوی ہوں گے، اور کسی چیز کا بدل کی طرف ترک، ترک نہیں کہلاتا۔ اور افضلیت اس وجہ سے ہے کہ ستر نماز کے ساتھ خاص نہیں ہے جب کہ طہارت نماز کے ساتھ خاص ہے۔

اللغاتُ:

﴿عُرْیَانٌ﴾ برہنہ، ننگا۔

ایسے آدمی کے لیے نماز کا حکم جو نجاست سے آلودہ ہو لیکن نجاست دور کرنے پر قادر نہ ہو:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس نجاست لگا ہوا کپڑا ہو اور اس کے علاوہ نہ تو کوئی دوسرا کپڑا ہو اور نہ ہی پانی وغیرہ ہو کہ جس سے وہ کپڑے پر لگی ہوئی نجاست کو دور کر سکے اور اسے نماز پڑھنی ہے؟ بتائیے وہ کیا کرے؟

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کی دو صورتیں ہیں جن میں سے ایک متفق علیہ ہے اور دوسری مختلف فیہ ہے (۱) وہ صورت جو متفق علیہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ سب سے پہلے یہ دیکھیں گے کہ اس کے پاس جو کپڑا ہے اس میں نجاست کہاں تک لگی ہوئی ہے، اگر نجاست لگنے کے بعد بھی کپڑے کا چوتھائی حصہ پاک ہو تو اس صورت میں اس شخص کے لیے اسی کپڑے میں نماز پڑھنا ضروری ہے، ننگے ہو کر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ اس کے پاس چوتھائی کپڑا پاک ہے اور بہت سے مقامات پر چوتھائی کو کل کے قائم مقام مانا گیا ہے، لہٰذا یہاں بھی اسے کل کے قائم مقام مانیں گے اور یوں خیال کریں گے کہ اس کا پورا کپڑا پاک ہے، لہٰذا وہ اسی میں نماز پڑھے، کیوں کہ پاک کپڑے کے ہوتے ہوئے ننگے ہو کر نماز پڑھنا درست نہیں ہے۔

(۲) دوسری صورت جو مختلف فیہ ہے وہ یہ ہے کہ اگر اس کا کپڑا چوتھائی حصے سے کم پاک ہو تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس صورت میں بھی وہ اسی کپڑے میں نماز پڑھے، اس کے لیے اب بھی ننگے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے۔ اور امام احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ (بنایہ)

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ یہاں دو باتیں ہیں، ایک تو یہ کہ یہ شخص وہی کپڑا پہن کر نماز پڑھے اور اس صورت میں کپڑے کی طہارت جو فرض ہے اس کا ترک لازم آتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ شخص برہنہ ہو کر نماز پڑھے اور اس صورت میں اوّلاً تو ستر عورت والے فرض کا ترک لازم آتا ہے، پھر چوں کہ برہنہ ہو کر نماز پڑھنے کی صورت میں یہ شخص بیٹھ کر نماز پڑھے گا، لہٰذا قیام، رکوع اور سجدے ہر ایک فرض کا ترک کرنا لازم آئے گا اور یہ بات تو ایک اندھا اور کم پڑھا لکھا انسان بھی جانتا ہے کہ ایک

فرض کا ترک کرنا بہت سارے فرائض کو ترک کرنے سے بہتر ہے، اس لیے ہمارے یہاں ربع سے کم کپڑا پاک ہونے کی صورت میں بھی برہنہ ہوکر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، بل کہ اسی کپڑے میں نماز پڑھنا واجب اور ضروری ہے۔

اور پھر شریعت نے یہ ضابطہ بھی تو مقرر کر رکھا ہے کہ **إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما** یعنی جب ایک ہی مسئلے میں دو خرابیاں جمع ہو جائیں تو ان میں سے جو اخف ہو اسی کو اختیار کیا جائے گا اور یہاں بھی چوں کہ فرض واحد یعنی طہارت ثوب کا ترک اخف ہے، لہٰذا اسی کو اختیار کیا جائے گا۔

اس دوسری صورت میں حضرات شیخینؒ کے یہاں اس شخص کو اختیار ہے، چاہے تو برہنہ ہوکر نماز پڑھے اور چاہے تو اسی کپڑے میں پڑھ لے دونوں صورتوں میں اس کی نماز جائز ہے۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں واقعی دو خرابیاں جمع ہیں اور یہ دونوں منع صلاۃ اور مقدار دونوں چیزوں میں برابر ہیں، منع صلاۃ میں برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر انسان کے پاس کوئی اور پاک کپڑا ہو یا نجاست کو زائل کرنا ممکن ہو تو اس صورت میں نہ تو کشف عورت کے ساتھ نماز جائز ہے اور نہ ہی نجاست کے ساتھ۔ اور مقدار میں مساوات کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح کشف عورت میں کشف قلیل معاف ہے، اسی طرح نجاست میں بھی قلیل معاف ہے اور دونوں کا کثیر معاف نہیں ہے، لہٰذا جب منع اور مقدار میں دونوں برابر ہیں تو حکم صلاۃ میں بھی دونوں برابر ہوں گے اور یہ شخص چاہے برہنہ ہوکر نماز پڑھے یا اسی کپڑے میں پڑھے بہر صورت اس کی نماز ہو جائے گی۔

وترك الشئ الخ یہاں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت والا آپ کا یہ کہنا کہ ترک فرض ترک فروض سے بہتر ہے، تو یہ ہمیں تسلیم تو ہے، لیکن اسی جگہ تسلیم ہے جہاں ترک کا نائب اور بدل موجود نہ ہو اور صورت مسئلہ میں چوں کہ ترک کا نائب اور بدل موجود ہے، چناں چہ برہنہ ہوکر نماز پڑھنے والا اگر قیام وغیرہ کو ترک کرتا ہے تو اس کے نائب یعنی ایماء اور اشارے پر عمل کرتا ہے، اس لیے یہاں بھی صرف ایک ہی فرض کا ترک ہے نہ کہ بہت سارے فرائض کا۔

رہا یہ مسئلہ کہ اسی ناپاک کپڑے میں نماز پڑھنا کیوں افضل ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ستر کی فضیلت طہارت کی فضیلت سے اقویٰ ہے، کیوں کہ ستر نماز اور غیر نماز دونوں حالتوں کو شامل ہے جب کہ طہارت صرف نماز کے ساتھ خاص ہے، اس لیے اقویٰ کی رعایت کی جائے گی اور اس کے مقابلے میں قوی کو ترک کر دیا جائے گا۔

﴿وَمَنْ لَمْ يَجِدْ ثَوْبًا صَلَّى عُرْيَانًا قَاعِدًا يُوْمِيْ بِالرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ هٰكَذَا﴾ فَعَلَهٗ أَصْحَابُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ، ﴿فَإِنْ صَلَّى قَائِمًا أَجْزَأَهٗ﴾ لِأَنَّ فِي الْقُعُوْدِ سِتْرَ الْعَوْرَةِ الْغَلِيْظَةِ وَفِي الْقِيَامِ أَدَاءُ هٰذِهِ الْأَرْكَانِ فَيَمِيْلُ إِلٰى أَيِّهِمَا شَاءَ، ﴿إِلَّا أَنَّ الْأَوَّلَ أَفْضَلُ﴾ لِأَنَّ السِّتْرَ وَجَبَ لِحَقِّ الصَّلَاةِ وَحَقِّ النَّاسِ، وَلِأَنَّهٗ لَا خَلَفَ لَهٗ وَالْإِيْمَاءُ خَلَفٌ عَنِ الْأَرْكَانِ.

ترجمہ: اور جو شخص کپڑا نہ پائے وہ برہنہ ہوکر بیٹھ کر نماز پڑھے اور اشارے سے رکوع سجدے کرے، اس لیے کہ اصحاب رسول

علیہ السلام نے ایسا ہی کیا ہے، لیکن اگر اس نے کھڑے ہوکر نماز پڑھ لی تو یہ بھی کافی ہے، اس لیے کہ بیٹھنے میں عورت غلیظہ کو چھپانا ہے تو کھڑے ہونے میں ان ارکان کو ادا کرنا ہے، ہٰذا دونوں میں سے جس طرف چاہے مائل ہوجائے، البتہ پہلی صورت افضل ہے، کیوں کہ ستر حق الصلاۃ اور حق الناس دونوں کی وجہ سے ثابت ہے، اور اس لیے کہ ستر کا کوئی خلیفہ نہیں ہے، جب کہ اشارہ ارکان کا خلیفہ ہے۔

اللغات:

﴿یُؤْمِیْ﴾ أومی یؤمی، باب افعال؛ اشارہ کرنا۔ ﴿یمیلُ﴾ مائل ہونا، اختیار کرنا۔

برہنہ آدمی کی نماز کے طریقے کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس بالکل کپڑا ہی نہ ہو یعنی نہ تو پاک کپڑے ہوں اور نہ ہی ناپاک، تو اس صورت میں اس شخص کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ برہنہ ہونے کی حالت میں ہی بیٹھ کر نماز پڑھے اور اشارے سے رکوع اور سجدے کرے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جاں نثاروں نے ایسا ہی کیا تھا جب ان حضرات کے پاس کپڑے ہم دست نہ تھے، صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے حوالے سے لکھا ہے إن أصحاب رسول اللّٰه ﷺ ركبوا في سفينة فانكسرت بهم السفينة فخرجوا من البحر عراة فصلّوا قعودا یعنی ایک مرتبہ حضرات صحابہ نے کشتی کا سفر کیا لیکن کشتی ٹوٹ گئی، صحابۂ کرام دریا سے برہنہ ہوکر باہر نکلے اور اسی حالت میں بیٹھ کر نماز ادا کی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کی صورت حال میں برہنہ ہوکر نماز پڑھی جا سکتی ہے، کیوں کہ یہ قول حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور کسی اور سے اس کے خلاف کوئی اور واقعہ منقول نہیں ہے، اس لیے یہ قول اجماع کے درجے میں ہے اور اجماع اصول شرع میں سے ایک اصل ہے جو شرعی حجت ہے اور واجب العمل ہے۔ (عنایہ ۱/۲۷۱)

فإن صلى قائما الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بیٹھ کر نماز پڑھنے کے بجائے کھڑے ہوکر نماز پڑھ لیا تو یہ بھی جائز اور صحیح ہے، کیوں کہ بیٹھ کر نماز پڑھنے میں اگر عورت غلیظہ یعنی شرم گاہ کا ستر ہے تو کھڑے ہوکر نماز پڑھنے میں ارکان نماز یعنی رکوع اور سجدوں کی ادائیگی اور بجا آوری ہے، اس لیے جس طرح بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہے، اسی طرح کھڑے ہوکر نماز پڑھنا بھی جائز ہے، البتہ بیٹھ کر نماز پڑھنے میں کھڑے ہوکر پڑھنے کی بہ نسبت فضیلت زیادہ ہے، کیوں کہ پردہ کرنا نماز کا بھی حق ہے اور لوگوں کا بھی حق ہے، جب کہ طہارت حاصل کرنا صرف نماز کا حق ہے اور پھر ترکِ ستر کا کوئی خلیفہ نہیں ہے جب کہ ترکِ ارکان کا خلیفہ اور بدل ایماء کی شکل میں موجود ہے، اس لیے ترکِ ستر کے بالمقابل ترکِ ارکان زیادہ قوی ہوگا، کیوں کہ ترك إلى خلف ترك لا إلى خلف کے بالمقابل اولی ہے، اس لیے صورت مسئلہ میں بیٹھ کر نماز پڑھنا کھڑے ہوکر نماز پڑھنے کی بہ نسبت افضل اور برتر اور بہتر ہے۔

قَالَ وَيَنْوِي الصَّلَاةَ الَّتِيْ يَدْخُلُ فِيهَا بِنِيَّةٍ لَا يَفْصِلُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ التَّحْرِيْمَةِ بِعَمَلٍ، وَالْأَصْلُ فِيْهِ قَوْلُهُ[1] عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَلِأَنَّ اِبْتِدَاءَ الصَّلَاةِ بِالْقِيَامِ وَهُوَ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ الْعَادَةِ وَالْعِبَادَةِ وَلَا يَقَعُ التَّمَيُّزُ إِلَّا

بِالنِّيَّةِ، وَالْمُتَقَدِّمُ عَلَى التَّكْبِيْرِ كَالْقَائِمِ عِنْدَهُ إِذَا لَمْ يُوْجَدْ مَا يَقْطَعُهُ وَهُوَ عَمَلٌ لَا يَلِيْقُ بِالصَّلَاةِ، وَلَا مُعْتَبَرَ بِالْمُتَأَخِّرَةِ مِنْهَا عَنْهُ، لِأَنَّ مَا مَضٰى لَا يَقَعُ عِبَادَةً لِعَدَمِ النِّيَّةِ، وَفِي الصَّوْمِ جُوِّزَتْ لِلضَّرُوْرَةِ، وَالنِّيَّةُ فِي الْإِرَادَةِ، وَالشَّرْطُ أَنْ يَّعْلَمَ بِقَلْبِهٖ أَيَّ صَلَاةٍ يُصَلِّيْ، أَمَّا الذِّكْرُ بِاللِّسَانِ فَلَا مُعْتَبَرَ بِهٖ، وَيَحْسُنُ ذٰلِكَ لِاجْتِمَاعِ عَزِيْمَتِهٖ، ثُمَّ إِنْ كَانَتِ الصَّلَاةُ نَفْلًا يَكْفِيْهِ مُطْلَقُ النِّيَّةِ، وَكَذَا إِذَا كَانَتْ سُنَّةً فِي الصَّحِيْحِ. وَإِنْ كَانَتْ فَرْضًا فَلَا بُدَّ مِنْ تَعْيِيْنِ فَرْضٍ كَالظُّهْرِ مَثَلًا لِاخْتِلَافِ الْفُرُوْضِ، ﴿وَإِنْ كَانَ مُقْتَدِيًا بِغَيْرِهٖ يَنْوِي الصَّلَاةَ وَمُتَابَعَتَهٗ﴾ لِأَنَّهٗ يَلْزَمُهٗ فَسَادُ الصَّلَاةِ مِنْ جِهَتِهٖ فَلَا بُدَّ مِنَ الْتِزَامِهٖ.

ترجمه: اور وہ نماز جس میں مصلی داخل ہورہا ہے اس کی اس طرح نیت کرے کہ نماز اور تکبیر تحریمہ کے درمیان کسی کام سے فصل نہ کرے، اور اس سلسلے میں نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد گرامی اصل ہے ''کہ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے'' اور اس لیے بھی کہ نماز کی ابتداء قیام سے ہوتی ہے اور قیام عادت اور عبادت کے مابین متردد ہے، اور تمیز صرف نیت سے ہوسکے گی۔ اور تکبیر سے پہلے کی جانے والی نیت بوقت تکبیر ہونے والی نیت کی طرح ہے بشرطیکہ (درمیان میں) کوئی ایسا عمل نہ پایا جائے جو نیت کو توڑ دے، اور وہ ایسا عمل ہے جو نماز کے لائق نہیں ہے۔

اور اس نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہے جو تکبیر کے بعد کی گئی ہو، اس لیے کہ نیت سے پہلے گذرا ہوا عمل نیت نہ ہونے کی وجہ سے عبادت نہیں ہوسکتا۔ اور روزہ میں ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے۔

اور نیت ارادہ کا نام ہے، اور نیت کی شرط یہ ہے کہ انسان اپنے دل سے جانے کہ وہ کون سی نماز پڑھ رہا ہے۔ رہا زبان سے ذکر کرنا تو اس کا کوئی (خاص) اعتبار نہیں ہے، البتہ عزم قلبی کے ساتھ جمع ہونے کی وجہ سے یہ مستحسن ہے۔

پھر اگر نفل نماز ہو تو مطلق نیت کافی ہے اور صحیح قول کے مطابق یہی حکم ہے جب سنت نماز ہو، لیکن اگر فرض نماز ہو تو فرض کی تعیین کرنا ضروری ہے جیسے ظہر، کیوں کہ فرض کئی ایک ہیں۔ اور اگر مصلی دوسرے کی اقتداء کررہا ہو تو وہ نماز کی نیت بھی کرے اور دوسرے شخص کی متابعت کی نیت بھی کرے، کیوں کہ مقتدی کو امام کی طرف سے نماز کا فساد لازم آتا ہے، لہٰذا اس کی متابعت کا التزام کرنا ضروری ہے۔

اللغات:

○ مُتَرَدِّدٌ ○ غیر یقینی، دائر، محتمل۔ ○ یلیق ○ باب ضرب؛ مطابق ہونا، شایان ہونا، لائق ہونا۔ ○ عزیمة ○ پختہ ارادہ، عزم۔

تخریج:

❶ اخرجه ائمة السنة بخاری کتاب کیف کان بدء الوحی حدیث رقم ۱.

نماز میں نیت کی حیثیت، محل اور اس کا طریقہ:

صاحب کتاب نماز کی شرائط اور دیگر تفصیلات کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے نیت اور اس کے متعلقات کو بیان کر رہے ہیں، چناں چہ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ مصلی جس نماز میں داخل ہو رہا ہے اسے چاہیے کہ وہ اس نماز کی نیت کرے، اور یہ نیت اس طرح کرے کہ تکبیر تحریمہ سے متصل ہو اور نیت اور تکبیر تحریمہ کے مابین کسی چیز کا کوئی فصل نہ ہو۔ نیت کے شرط اور ضروری ہونے کے سلسلے میں آپ ﷺ کا یہ فرمان اصل اور متدل ہے **إنما الأعمال بالنيات** یعنی اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور چوں کہ نماز بھی ایک عمل ہے (بل کہ ام الاعمال ہے) اس لیے اس کا بھی مدار نیت پر ہوگا، اگر نیت ہوگی تو یہ عمل معتبر ہوگا ورنہ نہیں۔

نیت کے شرط ہونے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ نماز کی ابتداء قیام سے ہوتی ہے اور قیام عادت اور عبادت کے مابین متردد ہے، یعنی کبھی تو آدمی عادتاً کھڑا ہوتا ہے اور کبھی عبادت کرنے کے لیے کھڑا ہوتا ہے، لہٰذا عادت اور عبادت والے قیام کے مابین فرق اور امتیاز ضروری ہے اور یہ امتیاز صرف نیت سے حاصل ہوسکتا ہے، اس لیے بھی نماز کے لیے نیت شرط اور ضروری ہے۔

والمتقدم على التكبير الخ یہاں سے یہ بتانا مقصود ہے کہ نیت میں اصل تو یہی ہے کہ وہ تکبیر تحریمہ سے متصل ہو، تاکہ نیت کے بعد فوراً **الله اکبر** کہہ کر نماز شروع کر دی جائے، لیکن اگر کسی شخص نے تکبیر تحریمہ سے پہلے ہی نیت کر لی اور اس کے کچھ وقفے کے بعد اس نے تحریمہ باندھا، تو یہ دیکھا جائے گا کہ تحریمہ اور نیت کے مابین کوئی منافئ صلاۃ عمل پایا گیا یا نہیں؟ اگر نیت اور تکبیر تحریمہ کے درمیان کوئی منافئ صلاۃ عمل مثلاً کھانا، پینا، بات چیت میں مشغول ہونا وغیرہ وغیرہ نہیں پایا گیا تو اس نیت کا اعتبار ہوگا اور دوبارہ نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، لیکن اگر دونوں کے مابین کوئی منافئ صلاۃ عمل واقع ہوجائے تو پھر پہلی والی نیت کالعدم ہوجائے اور بہ وقت تحریمہ نئی نیت کرنی ہوگی۔

اور اگر کوئی شخص تکبیر تحریمہ کے بعد نیت کرے تب تو مطلقاً اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا اور جب نیت ہی کا اعتبار نہیں ہوگا تو نماز کا کیا خاک اعتبار ہوگا۔ کیوں کہ جب کسی نے تکبیر تحریمہ کے بعد نیت کی تو ظاہر ہے کہ نیت سے پہلے جو عمل کیا گیا وہ عدم نیت کی وجہ سے عبادت نہیں ہوگا اور چوں کہ عبادت میں بعد کے اعمال پہلے والے اعمال پر مبنی ہوتے ہیں، لہٰذا جب پہلے والے اعمال عبادت نہیں ہیں تو بعد والے اعمال بھی عبادت نہیں ہوں گے اور اس طرح پوری کی پوری نماز بیکار اور برباد ہوجائے گی۔

اس کے برخلاف روزے کا معاملہ ہے تو روزے میں اگر کوئی شخص بوقت سحری نیت نہ کرسکے اور صبح صادق کے بعد نیت کرے تو بھی اس کی نیت معتبر ہوگی اور اس کا روزہ صحیح ہوگا، کیوں کہ سحری کا وقت نیند اور غفلت کا وقت ہے اور اگر اسی وقت نیت کو لازم اور شرط قرار دے دیا جائے تو لوگ حرج اور پریشانی میں مبتلا ہوجائیں گے، اس لیے بربنائے ضرورت اور دفعِ حرج کے پیش نظر روزے میں ابتدائے صوم سے نیت کو لازم نہیں قرار دیا گیا، اس کے بالمقابل نماز کا مسئلہ ہے تو نماز بیداری اور مستعدی کی حالت میں ادا کی جاتی ہے، لہٰذا نماز میں اول وقت سے نیت کو شرط اور ضروری قرار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اور پھر نماز معمولی وقت میں ادا کرلی جاتی ہے اور نماز میں عادتاً کھڑا ہونے سے مشابہت کا بھی احتمال ہے، اس لیے بھی نماز میں ابتداء ہی سے نیت شرط اور ضروری قرار دی گئی ہے۔ (شارح عفی عنہ)

والنیۃ ھي الخ فرماتے ہیں کہ قصد اور ارادے کا نام نیت ہے اور نیت کی شرط یہ ہے کہ مثلاً اگر کسی نے نماز کی نیت کی تو وہ اپنے دل سے یہ جانتا ہو کہ کون سی نماز پڑھ رہا ہے، اور اگر کوئی اس سے پوچھ لے کہ تم نے کون سی نماز پڑھی ہے تو کسی توقف اور تردد کے بغیر اس کے لیے بہ آسانی جواب دینا ممکن ہو۔

رہا ذکر باللسان یعنی زبان سے نماز کی نیت کرنا تو اس کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر ذکر باللسان کرلیا جائے تو بہتر ہے، تاکہ عزم قلبی اور ذکر لسانی کا اجتماع ہوجائے اور نیت میں مزید قوت پیدا ہوجائے۔

ثم إن کانت الخ یہاں سے یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر مصلی نفل نماز پڑھ رہا ہے یا سنت نماز پڑھ رہا ہے تو اس کے لیے نفل اور سنت کی وضاحت کرنا ضروری نہیں ہے، بل کہ اگر وہ مطلق نماز کی نیت کرتا ہے تو بھی صحیح ہے، کیوں کہ نیت سے عادت اور عبادت میں تمیز ہوجاتی ہے اور اتنی تمیز ادائے نفل وسنت کے لیے کافی ہے، سنت کے سلسلے میں یہی صحیح قول ہے، اور صحیح کہہ کر اس قول سے احتراز کیا گیا ہے جس میں سنتِ رسول کی قید لگانے اور بڑھانے کا ذکر ہے، مگر اس قول کے قائلین کو شاید یہ نہیں معلوم کہ جب بھی سنت مطلق بولی جائے گی تو اس سے اس کا فرد کامل یعنی ہمارے آقا ومولا حضرت محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی سنت مراد ہوگی۔

یہ مسئلہ تو نفل اور سنت کا تھا، لیکن اگر وہ شخص فرض نماز پڑھ رہا ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) تنہا پڑھ رہا ہے (۲) کسی کی اقتداء میں پڑھ رہا ہے، اگر پہلی صورت ہے یعنی وہ شخص تنہا فرض نماز پڑھ رہا ہے تو اس کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ جس فرض نماز کو ادا کر رہا ہے اس کی بھی تعیین کرے، مثلاً اگر وہ ظہر پڑھ رہا ہے تو ظہر کی تعیین کرے اور اگر عصر پڑھ رہا ہے تو اس کی تعیین کرے، کیوں کہ فرض نمازیں کئی ایک ہیں، اس لیے فرائض میں مطلق فرض کی نیت کافی نہیں ہوگی بل کہ نمازِ فرض کی تعیین ضروری ہوگی۔

اور اگر دوسری صورت ہے یعنی وہ شخص باجماعت نماز پڑھ رہا ہے تو اس صورت میں اس کے لیے حکم یہ ہے کہ تعیین فرض کی نیت کے ساتھ ساتھ متابعتِ امام کی بھی نیت کرے، کیوں کہ امام کی اقتداء کرلینے کی صورت میں مقتدی کی پوری نماز امام کی نماز کے تابع ہوجاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر امام کی نماز فاسد ہوتی ہے تو مقتدی کی نماز بھی فاسد ہوجاتی ہے، اس لیے امام کی متابعت کی نیت کرنا مقتدی کے لیے شرط اور ضروری ہے۔

قَالَ ﴿وَيَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ﴾ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ (سورۃ البقرۃ : ۱۴۴ ـ ۱۵۰)، ثُمَّ مَنْ كَانَ بِمَكَّةَ فَفَرْضُهٗ إِصَابَةُ عَيْنِهَا، وَمَنْ كَانَ غَائِبًا فَفَرْضُهٗ إِصَابَةُ جِهَتِهَا هُوَ الصَّحِيْحُ، لِأَنَّ التَّكْلِيْفَ بِحَسْبِ الْوُسْعِ.

ترجمہ: اور مصلی استقبال قبلہ بھی کرے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے تم لوگ اپنے چہروں کو مسجد حرام کی طرف موڑ لو، پھر وہ شخص جو مکہ میں ہے اس کا فرض یہ ہے کہ عین کعبہ کو پالے اور جو شخص مکہ سے باہر ہو اس کے لیے جہت کعبہ کو پانا فرض ہے یہی صحیح ہے، اس لیے کہ حسب طاقت ہی مکلف بنایا جاتا ہے۔

استقبال قبلہ کا بیان:

فرماتے ہیں کہ مصلی کے لیے ایک فرض اور شرط یہ بھی ہے کہ وہ کعبہ شریف کی طرف منہ کر کے نماز پڑھے، کیوں کہ قرآن کریم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی چاہت کے مطابق فولوا وجوھکم شطرہ کے فرمان سے مسجد حرام کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے

کا وجوبی حکم دے دیا ہے۔

البتہ اس حکم میں تفصیل یہ ہے کہ جو شخص مکہ میں موجود ہو اس کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ جہت کعبہ اور سمت کعبہ کی طرف منہ کرکے نماز پڑھے، اس لیے کہ یہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کا معمول تھا کہ وہ لوگ مکی زندگی میں عین کعبہ کا رُخ کرکے نماز پڑھتے تھے جب کہ مدنی زندگی میں جہت کعبہ کی طرف رخ کرکے نماز پڑھنے کا معمول تھا، کیوں کہ مکۂ مکرمہ سے باہر ہونے کی صورت میں عین کعبہ کا رخ کرنا ناممکن اور دشوار گذار ہے، اور قرآن کریم نے لایکلّف اللہ نفسًا إلاّ وسعها کے فرمان سے اس دشواری کو ختم کر دیا ہے، اس لیے کہ جو شخص مکے میں نہ ہو اس کے لیے سمت قبلہ کا رخ کرنا ہی کافی ہے۔

وَمَنْ كَانَ خَائِفًا يُصَلِّيْ إِلٰى أَيِّ جِهَةٍ قَدَرَ لِتَحَقُّقِ الْعُذْرِ فَأَشْبَهَ حَالَةَ الْإِشْتِبَاهِ.

ترجمہ: اور جو شخص خائف ہو وہ جس سمت بھی قادر ہو نماز پڑھ لے، کیوں کہ عذر متحقق ہے، لہٰذا یہ حالتِ اشتباہ کے مشابہ ہوگیا۔

خوف کی حالت میں استقبالِ قبلہ کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ استقبالِ قبلہ شرط اور ضروری ہے، لیکن جس طرح عذر کی وجہ سے بہت ساری شرطیں معدوم ہو جاتی ہیں، اسی طرح عذر کی وجہ سے استقبالِ قبلہ کی شرط بھی معدوم اور ساقط ہو جاتی ہے، چناں چہ اگر کسی شخص کو دشمن، یا درندے یا کسی اور چیز سے جانی یا مالی نقصان کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں اس کے لیے استقبالِ قبلہ ضروری نہیں ہے، بل کہ حکم یہ ہے کہ جس طرف بھی رخ کرکے نماز پڑھنے پر وہ قادر ہو اسی طرف منہ کرکے نماز پڑھ لے، کیوں کہ خوف کی وجہ سے اس کے حق میں بھی عذر متحقق ہے، لہٰذا عذر کی وجہ سے استقبالِ قبلہ کی شرط ساقط ہو جائے گی۔

اور یہ صورت حالتِ اشتباہ کے مشابہ ہے، یعنی جس طرح قبلہ مشتبہ ہونے کی صورت میں تحری کو قدرت علی الاستقبال مان لیا گیا ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی مصلی جس جہت پر قادر ہوگا وہی اس کے حق میں جہتِ قبلہ شمار ہوگی۔

فَإِنِ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ وَلَيْسَ بِحَضْرَتِهِ مَنْ يَسْأَلُهُ عَنْهَا اجْتَهَدَ لِأَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ [1] تَحَرَّوْا وَصَلَّوْا وَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيْهِمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَلِأَنَّ الْعَمَلَ بِالدَّلِيْلِ الظَّاهِرِ وَاجِبٌ عِنْدَ انْعِدَامِ دَلِيْلٍ فَوْقَهُ، وَالْإِسْتِخْبَارُ فَوْقَ التَّحَرِّيْ.

ترجمہ: چناں چہ اگر مصلی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کے پاس کوئی ایسا آدمی بھی نہ ہو جس سے وہ قبلہ کے متعلق پوچھ سکے تو مصلی اجتہاد کرے، کیوں کہ صحابۂ کرامؓ نے تحری کرکے نماز پڑھی تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی تھی۔ اور اس لیے بھی کہ دلیل ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے جب اس سے بڑی کوئی دلیل نہ ہو۔ اور معلوم کرنا تحری سے بڑھ کر ہے۔

اللغات:

﴿حَضْرَة﴾ موجودگی۔ ﴿تَحَرَّوْا﴾ تحری یتحری، باب تفعّل؛ محنت کرنا، جستجو کرنا۔ ﴿إِسْتِخْبَار﴾ اسم مصدر، باب استفعال؛ پوچھنا، خبر طلب کرنا۔

تخریج:

① اخرجه ابن ماجه في كتاب الاقامة الصلوٰة باب من يصلى لغير القبلة حديث رقم ۱۰۲۰.

جب قبلہ کے بارے میں پتہ نہ چل سکتا ہو تو ایسی صورت کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص پر قبلہ کی جہت مشتبہ ہو جائے اور وہ یقینی طور پر سمت قبلہ کے متعلق کوئی فیصلہ نہ کر پائے اور نہ ہی اس کے آس پاس کوئی دوسرا آدمی ہو جس سے وہ قبلہ کی صحیح سمت کے متعلق معلوم کر سکے، تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ وہ شخص تحری کرے اور جس سمت اس کا ظن غالب واقع ہو، اسی سمت رخ کر کے نماز پڑھ لے، کیوں کہ ایک مرتبہ صحابۂ کرامؓ کے ساتھ اسی طرح کی صورت پیش آئی تھی تو اُن حضرات نے بھی تحری کر کے نماز ادا کیا تھا، اور بعد میں جب آپ ﷺ کو اس واقعے کی اطلاع دی گئی تو آپ نے کوئی نکیر نہیں فرمائی جو اس بات کی دلیل بن گئی کہ اشتباہ کی صورت میں تحری کر کے نماز پڑھی جا سکتی ہے، بشرطیکہ معلوم کرنے اور سمت قبلہ کو دریافت کرنے کے سارے ذرائع مسدود و معدوم ہوں۔

لیکن اگر کسی بھی طرح قبلہ کی صحیح سمت معلوم کرنا ممکن ہو تو اس صورت میں معلوم کرنا ضروری ہے، اور اگر بغیر معلوم کیے کسی نے نماز پڑھ لی تو اس کی نماز واجب الاعادہ ہے، کیوں کہ پوچھنا اور دریافت کرنا تحری سے بڑھ کر ہے۔

﴿فَإِنْ عَلِمَ أَنَّهُ أَخْطَأَ بَعْدَ مَا صَلّٰى لَا يُعِيْدُهَا﴾ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يُعِيْدُهَا إِذَا اسْتَدْبَرَ لِتَيَقُّنِهِ بِالْخَطَأِ، وَنَحْنُ نَقُوْلُ لَيْسَ فِيْ وُسْعِهِ إِلَّا التَّوَجُّهُ إِلٰى جِهَةِ التَّحَرِّيْ، وَالتَّكْلِيْفُ مُقَيَّدٌ بِالْوُسْعِ.

ترجمہ: پھر اگر نماز پڑھنے کے بعد معلوم ہوا کہ اس نے غلطی کی ہے تو وہ شخص (ہمارے یہاں) نماز کا اعادہ نہیں کرے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر استدبار قبلہ کر کے نماز پڑھی تھی تو اعادہ کرے گا، کیوں کہ اسے غلطی کا یقین ہو چکا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کے بس میں صرف تحری کی سمت متوجہ ہونا ہے اور (انسان کو) بقدر وسعت ہی مکلف بنایا گیا ہے۔

اللغات:

﴿إِسْتَدْبَرَ﴾ باب استفعال؛ پشت کرنا، پیٹھ کرنا۔ ﴿یتقن﴾ اسم مصدر، باب تفعّل؛ یقینی ہونا، قطعی ہونا۔

اگر تحری کر کے غلط سمت میں نماز پڑھ لی تو پتہ چلنے کی صورت میں اعادہ کے حکم کی تفصیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور اس نے تحری کر کے نماز پڑھ لی، نماز کے بعد معلوم ہوا کہ جس سمت اس نے نماز پڑھی ہے وہ قبلہ کی سمت نہیں ہے، تو اس صورت میں ہمارے یہاں اس شخص پر نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس شخص نے قبلہ کی طرف پشت کر کے نماز پڑھی ہے تو اس کا اعادہ واجب ہے، کیوں کہ قبلہ کی طرف پشت کر کے نماز پڑھنے کی وجہ سے یہ بات یقینی طور پر واضح ہو گئی کہ اس نے جو تحری کی تھی وہ غلط تھی، اس لیے اس پر نماز کا اعادہ واجب ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جب اس شخص پر قبلہ مشتبہ ہوگیا اور قبلہ کے متعلق بتانے والا بھی کوئی نہیں تھا، تو اب اس کے حق میں تحری کے علاوہ دوسرا کوئی چارہ ہی نہیں ہے، لہٰذا جب اس نے تحری کر کے نماز پڑھ لی تو اس کی نماز درست ہوگئی ہر چند کہ اس نے قبلہ کی طرف پشت کر کے نماز پڑھی ہو، کیوں کہ صورت مسئلہ میں تحری کرنا ہی اس کے بس میں تھا اور اس نے وہ کرلیا، اس لیے اب اس پر نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے، اگرچہ اس کی تحری استدبار قبلہ کو مستلزم تھی، کیوں کہ قرآن کا اعلان یہ ہے کہ **لایکلف اللّٰہ نفسًا إلا وسعھا۔**

﴿وَإِنْ عَلِمَ ذٰلِكَ فِي الصَّلَاةِ اسْتَدَارَ إِلَى الْقِبْلَةِ﴾ لِأَنَّ أَهْلَ قُبَاءَ لَمَّا سَمِعُوْا بِتَحَوُّلِ الْقِبْلَةِ اسْتَدَارُوْا كَهَيْأَتِهِمْ فِي الصَّلَاةِ، وَاسْتَحْسَنَهَا ① النَّبِيُّ ﷺ، وَكَذَا إِذَا تَحَوَّلَ رَأْيُهُ إِلٰى جِهَةٍ أُخْرٰى تَوَجَّهَ إِلَيْهَا لِوُجُوْبِ الْعَمَلِ بِالْاِجْتِهَادِ فِيْمَا يَسْتَقْبِلُ مِنْ غَيْرِ نَقْضِ الْمُؤَدّٰى قَبْلَهٗ.

ترجمه: اور اگر یہ بات نماز کے دوران معلوم ہوجائے تو وہ قبلہ کی طرف گھوم جائے، اس لیے کہ اہل قباء نے جب انتقالِ قبلہ کو سنا تو وہ لوگ نماز ہی میں جس ہیئت پر تھے گھوم گئے، اور نبی کریم ﷺ نے اسے پسند فرمایا تھا، اور ایسے ہی جب اس کی رائے کسی دوسری جہت کی طرف منتقل ہوجائے تو وہ اس طرف گھوم جائے، کیوں کہ آئندہ نماز میں اس شخص پر اجتہاد کی رو سے عمل کرنا واجب ہے اس حصے کو توڑے بغیر جسے اس نے پہلے ادا کیا ہے۔

اللغات:

﴿اِسْتَدَارَ﴾ باب استفعال؛ گھومنا۔ ﴿تَحَوَّلَ﴾ اسم مصدر، باب تفعّل؛ گھوم جانا، پھر جانا۔ ﴿مُؤَدّٰی﴾ اسم مفعول؛ جس کو ادا کیا ہو۔

تخریج:

① اخرجه بخاری فی کتاب الصلوٰۃ باب ماجاء فی القبلة حدیث رقم ٤٠٣.

نماز کے دوران ہی سمت کا غلط ہونا معلوم ہونے کی صورت کا حکم:

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تحری کر کے نماز پڑھ رہا تھا اور نماز کے دوران ہی اسے قبلہ کی صحیح سمت معلوم ہوگئی تو وہ شخص قیام، قعود یا جس حالت میں بھی ہو تاخیر کے بغیر اسی حالت میں قبلہ کی طرف گھوم جائے، کیوں کہ جب اہل قباء کو دوران نماز یہ معلوم ہوا تھا کہ بیت المقدس کے بجائے مسجد حرام کو قبلہ قرار دے دیا گیا تو وہ لوگ نماز ہی کی ہیئت میں مسجد حرام کی طرف گھوم گئے تھے، اور آپ ﷺ کو جب اس واقعے کی اطلاع دی گئی تو آپ نے اس کی تحسین فرمائی تھی اور اہل قباء پر کسی طرح کی کوئی نکیر نہیں کی تھی۔

دوسری بات یہ ہے کہ ایک شخص تحری کر کے نماز پڑھ رہا تھا، لیکن نماز پوری ہونے سے پہلے سمت قبلہ کے حوالے سے اس کی رائے بدل گئی اور کسی دوسری سمت قبلہ ہونے پر اس کی رائے جم گئی تو اس شخص کے لیے بھی یہی حکم ہے کہ وہ نماز ہی میں گھوم

جائے اور جو دوسری رائے بنی ہے اسی کے مطابق نماز پوری کرے، کیوں کہ نماز کا جو حصہ وہ ادا کر چکا ہے اب اسے توڑنا نہیں ہے اور آئندہ حصہ نماز میں اسے اُسی دوسری رائے کے مطابق عمل کرنا ہے، اس لیے اس پر ضروری ہے کہ بلاتاخیر وہ دوسری رائے پر عمل کرے۔

﴿وَمَنْ أَمَّ قَوْمًا فِيْ لَيْلَةٍ مُظْلِمَةٍ فَتَحَرَّى الْقِبْلَةَ وَصَلّٰى إِلَى الْمَشْرِقِ وَتَحَرّٰى مَنْ خَلْفَهُ فَصَلّٰى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِلٰى جِهَةٍ وَكُلُّهُمْ خَلْفَهُ وَلَا يَعْلَمُوْنَ مَا صَنَعَ الْإِمَامُ أَجْزَأَهُمْ﴾ لِوُجُوْدِ التَّوَجُّهِ إِلٰى جِهَةِ التَّحَرِّيْ، وَهٰذِهِ الْمُخَالَفَةُ غَيْرُ مَانِعَةٍ كَمَا فِيْ جَوْفِ الْكَعْبَةِ، وَمَنْ عَلِمَ مِنْهُمْ بِحَالِ إِمَامِهٖ تَفْسُدُ صَلَاتُهُ، لِأَنَّهُ اِعْتَقَدَ إِمَامَهُ عَلَى الْخَطَاءِ، وَكَذَا لَوْ كَانَ مُتَقَدِّمًا عَلَى الْإِمَامِ لِتَرْكِهٖ فَرْضَ الْمَقَامِ.

ترجمہ: اور جس شخص نے اندھیری رات میں کسی قوم کی امامت کی اور تحریٔ قبلہ کر کے مشرق کی طرف نماز پڑھی اور امام کے پیچھے جو لوگ ہیں ان سب نے بھی تحری کی اور ان میں سے ہر ایک نے ایک طرف رخ کر کے نماز پڑھی، اور سب کے سب امام کے پیچھے ہیں اور یہ نہیں جانتے کہ امام نے کیا کیا تو ان کی نماز جائز ہے، کیوں کہ تحری کی سمت توجہ موجود ہے۔ اور یہ مخالفت مانع نماز نہیں ہے، جیسے جوف کعبہ میں۔

اور مقتدیوں میں سے جس کو اپنے امام کا حال معلوم ہو گیا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیوں کہ اس کو اپنے امام کی غلطی کا اعتقاد ہو گیا ہے، اور ایسے ہی اگر کوئی شخص امام سے آگے ہو (تو اس کی بھی نماز فاسد ہو جائے گی) کیوں کہ اس نے فرض مقام کو ترک کر دیا۔

اللغات:

﴿أَمَّ﴾ باب نصر؛ امامت کرانا، امام بننا۔ ﴿مُظْلِمَة﴾ اندھیری، تاریک۔

امام اور مقتدیوں کی تحری کا ایک دوسرے کے مخالف ہونے کی صورت کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے تاریک رات میں کچھ لوگوں کو نماز پڑھائی اور سمت قبلہ مشتبہ ہونے کی وجہ سے امام نے تحری کی، لیکن اس کی تحری جانب مشرق میں واقع ہوئی اور اسی طرف رخ کر کے امام نے لوگوں کو نماز پڑھا دی، اس کے پیچھے جو مقتدی تھے انھوں نے بھی تحری کی اور ہر ایک نے اپنی تحری کے مطابق نماز ادا کی، اور سب کے سب امام کے پیچھے ہیں اور یہ بھی نہیں جانتے کہ امام نے نماز میں کیا کیا پڑھا اور کون کون سی صورت پڑھائی اور پھر ان کی تحری بھی امام کی تحری کے علاوہ دوسری سمت میں واقع ہے تو بھی ان تمام لوگوں کی نماز جائز اور درست ہے، کیوں کہ قبلہ مشتبہ ہونے کی صورت میں ان کے لیے تحری ضروری تھی اور اندھیری رات ہونے کی وجہ سے وہ لوگ امام کی جہت سے ناواقف تھے، اس لیے اب ان کے ذمّے صرف اپنے لیے تحری باقی رہ گئی تھی اور وہ انھوں نے پوری کر لی، لہٰذا ان سب کی نماز درست اور صحیح ہو گئی۔

رہا یہ سوال کہ جب اِن مقتدیوں کا رخ اپنے امام کے رخ سے الگ تھا، اس لیے ان کی نماز درست نہیں ہونی چاہیے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تحری کر کے نماز پڑھی گئی ہے اور تاریکی کی وجہ سے امام کی جہت بھی معلوم نہیں ہوسکی تو اب جہت کی مخالفت مانع نماز نہیں ہوگی۔ اور جس طرح اگر کعبہ کے اندر باجماعت نماز پڑھی جائے اور لوگ امام کے چاروں طرف سے اس کی اقتداء کریں تو ظاہر ہے کہ صرف ایک طرف کے لوگ امام کی جہت پر رہیں گے اور باقی تینوں طرف والوں کی جہت امام کی جہت سے الگ ہوگی، مگر پھر بھی ان سب کی نماز درست ہوگی، کیوں کہ پورا کا پورا کعبہ قبلہ ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی جب ہر ایک نے تحری کر کے نماز پڑھی ہے تو اس کے حق میں اس کی سمت تحری ہی قبلہ ہے، خواہ وہ امام کی جہت کے مطابق ہو یا اس کے مخالف ہو۔

البتہ مقتدیوں میں سے جس کو اپنے امام کی حالت معلوم ہوگئی اور اس نے یہ جان لیا کہ امام مشرق کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ رہا ہے تو اس شخص کی نماز فاسد ہوجائے گی، کیوں کہ اس نے اپنے امام کو غلطی پر جان لیا ہے اور اس کے بعد بھی وہ اس کی اقتداء کر رہا ہے، حالاں کہ امام غلط سمت منھ کر کے نماز پڑھ رہا ہے، اس لیے اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔

اسی طرح جو شخص اپنے امام سے آگے بڑھ جائے اس کی نماز بھی فاسد ہوجائے گی، کیوں کہ امام کی اقتداء کرنے کی وجہ سے اس کی جگہ امام کے پیچھے ہے، لہٰذا جب وہ اپنے فرض مقام اور اپنی متعین کردہ جگہ کو چھوڑ کر آگے نکل جائے گا تو ظاہر ہے کہ اس کی نماز فاسد تو ہو ہی جائے گی۔ **فقط واللّٰہ تعالٰی أعلم وعلمه أتم**

الحمدللہ!

آج بروز جمعہ مورخہ ۱؍ربیع الاول ۱۴۲۷ھ مطابق ۳۰؍مارچ ۲۰۰۶ء بعد نماز مغرب

أحسن الهدایه کی یہ جلد اختتام پذیر ہوئی۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمِ، وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمِ، وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِيْنَ. أَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِشَارِحِهِ وَلِوَالِدَيْهِ وَلِأَسَاتِذَتِهِ وَلِمَنْ قَامَ بِنَشْرِهِ وَتَوْزِيْعِهِ.

کتبه بیمینه

مفتی عبدالحلیم قاسمی بستوی